SEBASTIANO MATURI

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

CON PREFAZIONE

DI

GIOVANNI GENTILE

(RISTAMPA)

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1924

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

PREFAZIONE

Due motivi principalmente mi mossero a pregare il mio amico carissimo e venerando Sebastiano Maturi di permettere la ristampa di questa prima parte d'un suo libro preso a pubblicare nel 1897 col titolo di *Principii di filosofia*, e lasciato interrotto alla seconda puntata, venuta in luce l'anno dopo: due motivi, dei quali non saprei dire se l'uno o l'altro abbia avuto nel mio animo una forza maggiore.

L'uno fu di rendere onore al maestro, che nell'anno scorso compì quarant'anni di insegnamento, o per dir meglio di apostolato, con un entusiasmo sempre vivo e una devozione illimitata agli ideali della scienza. Maestro di molte generazioni di giovani meridionali e mio, sebbene a me non toccasse mai la ventura di entrare nella sua scuola. E mi parve come un dovere, che a me incombesse per tutti, non lasciar passare il compimento di un'opera così nobile, in cui s'era spesa tutta la vita di un'anima contenta alle sole soddisfazioni, che procura la conquista e la partecipazione del vero, schiva d'ogni mondano

rumore, sorda agli stimoli delle più legittime ambizioni di uno studioso. Non lasciarlo passare senza una pubblica dimostrazione di stima, di affetto, di gratitudine, quale possono tributarla al Maturi gli scolari, che lo han conosciuto da vicino, e ne han potuto ammirare la passione ardentissima per la filosofia congiunta al più ingenuo candore di un animo idillicamente innamorato del divino; e presso a lui han pur dovuto sentire quel benefico influsso che piove sempre negli animi umani dalle parole e dallo spettacolo dello spirito di chi sa restare sempre fanciullo, scevro d'ogni malizia, tutto assorto nella gioia e nel fervore della vita e del pensiero; e in questa intimità han forse anche potuto intendere meglio la dottrina, di cui il Maturi è stato valente cultore ed assertore. Onore dunque al maestro!

L'altro motivo fu il desiderio di sottrarre a quella breve cerchia di amici, ai quali l'autore ha diretto quasi tutti i suoi scritti, non affidati mai alle cure divulgatrici di un editore, questo frammento dell'opera, in cui il Maturi intendeva raccogliere i risultati de' suoi studi ed esporre metodicamente il sistema delle sue idee: poichè questo frammento, nella sua forma d'introduzione a una trattazione sistematica della filosofia, è meglio di ogni altro scritto dell'autore atto a chiarire la posizione del suo pensiero, a rappresentare nella sua esuberanza di pathos filosofico la personalità dello scrittore e ad estenderne l'azione assai più in là del pubblico, a cui il Ma-

turi ha di solito parlato. E ora che l'ho innanzi nella nitida edizione del nostro Laterza, mi par bene un libriccino prezioso, che i giovani dovranno studiare con gusto, e aver caro, come amico buono che parla al cuore con accento profondo di quel mondo ideale, a cui i giovani aspirano per natura appassionatamente. E potranno certamente ricevere dalla lettura di esso una di quelle scosse salutari, che occorrono a chi voglia orientarsi nella filosofia moderna.

La produzione letteraria del Maturi non è proporzionata per mole alla larga dottrina e agli studi indefessi dell'autore, attestati bensì dalla profondità delle analisi, dall'ampiezza dell'orizzonte e dalla sicurezza dell'informazione diretta, evidente ne' suoi saggi, rispetto alla letteratura classica della filosofia, massime della tedesca del periodo romantico. E la causa di ciò è da ricercare nell'indole già accennata dello scrittore: in quell'indole idillica, per cui si perde ogni contatto col mondo, e scema e si spegne ogni forte interesse sociale, si ama ripetere con Cartesio che *bene vixit bene qui latuit*, e gli studi diventano mera cosa del foro interno, dove l'individuo si trova da solo, faccia a faccia, con la verità sua, e può dire a se stesso:

d'altro non calme.

E non pure svanisce ogni desiderio di gloria, ma quel bisogno di rendere alla propria verità o al proprio pensiero l'omaggio che gli deve chi ne vive, di farlo cozzare con i pensieri altrui,

per fargli acquistare più di vigore e di luce e d'espansione storica. Non che non si ami il trionfo del proprio pensiero; ma al paragone di esso quello degli altri — anche quando, come nel caso del Maturi, si è fermamente convinti, in teoria, che in sè, spersonalizzato ed elevato nel puro cielo ideale, sia anch'esso indubbiamente un momento necessario dell'assoluta verità — finisce, nelle comunicazioni empiriche e sociali, col parere un errore così volgare, così negativo, così protervo, che siffatte anime contemplative vivamente religiose son prese da quel fastidio del secolo, che toglie ogni gusto di mescolarsi col mondo e ogni speranza di operar su di esso. Il Maturi bensì ha scritto assai più che non abbia dato in luce, affidando le sue elucubrazioni a zibaldoni, destinati a rimaner soliloqui. E quando ha scritto pel pubblico, vi è stato per lo più incitato da occasioni estrinseche; nè s'è dato mai cura di diffondere, come ho detto, le sue stampe.

Egli è che, fuori della scuola, la vita del suo pensiero si è raccolta nell'intimo culto degli studi, nella dolce consuetudine della meditazione e della concentrazione spirituale, in una quasi adorazione dell'Idea. La quale gli apparve da prima luminosa, anzi abbagliante, alla scuola di B. Spaventa e di A. Vera, a Napoli, dove era venuto diciassettenne (1) a compiere gli studi secondari, e aveva frequentate tutte le scuole pri-

(1) Il M. nacque ad Amorosi, in provincia di Benevento, il 17 gennaio 1843.

vate di filosofia allora numerose e fiorenti, che vi tenevano i seguaci del Gioberti della prima e della seconda maniera: Giella, Chiarolanza, Toscano, Taglialatela; passando dall'una all'altra, insoddisfatto e bramoso; finchè, rinnovata sul cadere del '61 l'università, e frequentandola egli col proposito di studiar leggi, ma tratto sempre dall'animo dove insegnavano lo Spaventa e il Vera, fu conquiso dalla dottrina, che questi, ciascuno a suo modo, professavano. Ed egli li ha sempre ricordati entrambi come i suoi maestri, pur non disconoscendo l'infinita distanza che separava il Vera dallo Spaventa per la robustezza dell'ingegno filosofico: parendogli che dalla scuola del Vera si attingesse un entusiasmo, un vigor di fede, che mancava in quella dello Spaventa: acuto, severo, instancabile trivellatore del pensiero proprio e altrui, ma ghiacciato espositore, dal viso arcigno, la fronte e le folte sopracciglia aggrottate e come offuscate da non so qual ombra di pensieri lontani, inseguiti tenacemente. Ma lo Spaventa, com'era naturale, lo attrasse di più per quello stesso suo aspetto di uomo travagliato da un mondo interiore da svelare. E allo Spaventa rimase legato devotamente tutta la vita; frequentandone per nove anni la scuola (fino al 1871), malgrado che nel '66 avesse già conseguito la laurea in giurisprudenza e il prolungare la sua dimora a Napoli l'obbligasse a gravi sacrifizi personali. Non sentendosi di addirsi alla professione di avvocato, concorse nel '69 per la magistratura; e riuscì

infatti dei primissimi, e fu nominato uditore giudiziario. Ma non perciò si allontanò da Napoli, preferendo di chiedere un congedo o un'aspettativa. E intanto un libro quell'anno stesso pubblicato col titolo giovanilmente superbo di *Soluzione del problema fondamentale della filosofia* gli valse ad ottenere dal Consiglio Superiore della istruzione pubblica l'abilitazione a insegnare filosofia nei licei; e nel febbraio 1871 fu invitato ad assumerne l'insegnamento a Trapani. Donde peregrinando per varie sedi (Chieti, Messina, Avellino) non gli fu più dato di tornare presso al maestro desideratissimo. Chè a Napoli, dove insegna tuttavia, non fu trasferito se non nel 1883, una ventina di giorni dopo la morte dello Spaventa. A Napoli nel 1891 ebbe facoltà di esercitare la libera docenza di filosofia (di « filosofia hegeliana » come volle che si dicesse nel titolo il Consiglio Superiore, a proposta di Carlo Cantoni!); e l'esercitò infatti un anno o due, svogliandosi ben presto anche di tal forma di propagazione delle sue idee, poichè gli studi filosofici in quella università gli parvero avviati a rotta di collo a ruina, senza possibilità nessuna di rémora. Ed è quindi vissuto solitario questo ventennio, contento della sua solitudine, dove gli è dato trovare la compagnia, che sola per lui è desiderabile.

GIOVANNI GENTILE.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Nella *Soluzione del problema fondamentale della filosofia* (Napoli, Stamp. della Università, 1869, pp. 245 in-8°) esponendo il processo fenomenologico dello spirito, con frequenti riferimenti alla filosofia del Gioberti, il M. si propose di dimostrare in che modo lo spirito pervenga alla cognizione assoluta, e raggiunga per tanto la meta della sua profonda aspirazione all'assoluta verità. — Quindi non pubblicò più nulla fino al 1878, quando die' in luce un discorso *La filosofia di Giordano Bruno* (letto nel dì della festa letteraria 17 marzo 1872 nel R. Liceo di Trapani) (Avellino, Tulimiero, 1878, pp. 47 in-8°): uno degli scritti più profondi, più precisi e storicamente più esatti che si siano avuti sul Bruno dopo i saggi dello Spaventa. Precede una determinazione della scolastica, nella sua radicale contraddizione tra la negazione del valore assoluto della natura e dello spirito e l'ardente amore, ond'è agitata, dell'eterno e del divino. Importanti le considerazioni sul concetto bruniano della libertà. — Un altro discorso lesse il 5 giugno 1881 nel Liceo di Avellino e pubblicò l'anno dopo con modificazioni ed aggiunte: *L'ideale del pensiero umano ossia la esistenza assoluta di Dio*, Avellino, Maggi, 1882 (pp. 66 in-8°): dimostrazione del concetto hegeliano che nell'ideale della conoscenza dell'assoluto, o conoscenza assoluta, non solo si realizza la tendenza dello spirito umano all'assoluta libertà e verità, ma anche la più alta forma della rivelazione e dell'esistenza di Dio: e vi si rifà da questo punto di vista la storia della filosofia moderna, da Bruno in poi. — Nel 1888, preparandosi a chiedere la libera docenza, scrisse il libro *Uno sguardo generale sulle forme fondamentali della vita* (Napoli, Morano, 1888, di pp. 170, in-8°, con dedica: « Alla venerata memoria del mio maestro Bertrando Spaventa »). Il libro è

diviso in quattro capitoli: I. *Le funzioni e gli organi* (pp. 1-44). — II. *Le anime e i corpi* (45-106). — III. *L'anima e il corpo* (107-150). — IV. *Il concetto e l'esperienza* (151-70). Nel primo, assodato il concetto della vita come energia ideale che tende e non riesce a risolvere la materia, riafferrando l'unità e conquistando la sua libertà, illustra quello di organismo, che non è concepibile come un tutto di parti che siano semplici strumenti, separando quindi il mezzo dal fine, ma solo come tutto di organi governati dalla legge che la vita del tutto sia vita propria, e la propria, vita del tutto: ossia che l'organo sia mezzo e fine insieme. Nel secondo capitolo, posta la differenza tra la pianta, organismo in cui si realizza la pura energia organizzatrice, e l'animale, in cui la energia comincia a discernere sè dal corpo che organizza, e si pone quindi come anima, o energia animatrice, si ferma a chiarire come la legge dell'animale consista nell'esser tutto compenetrazione ed impulso originario della propria interna energia, e tutto insomma un unico processo, che solo la logica astratta divide e fissa in momenti meccanicamente giustapposti: che perciò non bisogna porre nel processo dell'organismo animale e di tutta la vita animale un apriori di contro all'aposteriori, nè una forma di contro a una materia; poichè ogni forma è, non sostanza, ma subbiettività, forma che forma formandosi e si forma formando: donde non fatti, ma sempre fare (p. 78): e, in generale, una eterna creazione. Nel terzo capitolo illustra la differenza profonda tra la pura anima naturale dell'animale, e l'anima umana, coscienza e volontà del vero spirito, e la conseguente spiritualità dell'organismo umano; e ne ricava l'assurdo del trasformismo. Nel quarto capitolo sviluppa il concetto del conoscere come attività assolutamente produttiva, ultima forma del processo creativo, di cui s'è discorso nei capitoli anteriori. — Seguì nel 1891 la prelezione al primo corso di filosofia tenuto da libero docente (17 febbraio 1891): *L'Idea di Hegel* (Napoli, Morano, 1891, pp. 76 in-8°, con dedica: « A Giordano Bruno che in questo stesso giorno la fede cattolica inconscia immolava al trionfo della ragione queste prime disadorne parole lette ai giovani dell'ateneo napoletano consacro ». Il tema è il seguente: che l'idea o il principio della filosofia hegeliana (« l'attività razionale considerata come centro vero e vivente di tutto l'universo intelligibile, come fonte perenne di tutta la nostra coscienza, e di tutto ciò che esiste per la nostra coscienza » o in altri termini « l'energia stessa della mente »

o « l'attività del pensare ») non esclude da sè nessun sistema particolare, ma, accogliendo, distinguendo ed organizzando in una supremà unità i principii di tutti i sistemi particolari, si eleva realmente a quella idea, in cui si disvela la comune natura di tutte le cose ». — Eletto socio corrispondente dell'Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli, nel '94 il M. vi lesse una memoria *La filosofia e la metafisica* (estr. dal vol. XXVII degli *Atti*, di pp. 98 in-8°: con ded. « Alla memoria di Carlo Lodovico Michelet le cui opere immortali furono per me pari alla voce dei miei venerati maestri dedico e consacro ». Combatte la idea espressa da K. Fischer nella 2ª edizione della sua *Logica e metafisica*, della filosofia come scienza della scienza, unico oggetto che rimanga a studiare, diviso che sia l'oggetto del conoscere tra tutte le scienze particolari; combatte la tesi kantiana di una gnoseologia antecedente alla scienza, e dimostra che ogni teoria gnoseologica non può non presupporre una metafisica: e che in questa pertanto è l'oggetto e il metodo proprio della filosofia. Tesi ripresa poi dal Maturi nel presente libro. — Dopo il quale egli ha pubblicato, in occasione delle mie nozze, *Una lezione di B. Spaventa*, la prima dell'anno 1864-65 (Napoli, De Bonis, 1901, pp. 20) e *Una relazione scolastica* (estr. della rivista *La Critica*, a. IV, fasc. 6 con aggiunta di epigrafi e note, Napoli, 1907, di pp. 24 in-8°): che è la sua relazione intorno al proprio insegnamento dell'anno 1905-6: interessantissimo documento dei concetti a cui il Maturi s'è sempre ispirato nella sua scuola. Onde giova qui, a conclusione, riferirne qualche brano:

« Come per lo innanzi, così anche in questo ultimo anno, lo scopo vero e, in fondo, unico e solo di tutto il mio insegnamento è stato sempre quello di sgombrare dalla mente dei giovani tutti i preconcetti, di liberarla da tutti i falsi principii, che sono il retaggio naturale e necessario della coscienza e della logica comune degli uomini, di fortificarla ed abilitarla a poco a poco alla vera conciliazione degli opposti, e di farla così pervenire, senza salti o voli mistici, alla presenza di quel Vero, di fuor dal qual nessun vero si spazia, come dice bellamente il nostro poeta; e di fuor dal quale, per conseguenza, nessuna delle parti speciali della filosofia — nessun vero, che a queste parti speciali si riferisce — può essere opportunamente o pedagogicamente insegnata, ossia logicamente e quindi realmente compresa, il che è lo stesso.

« E per fermo, non c'è nulla di peggio, in qualsiasi insegnamento, nulla di più irrazionale e contrario ad ogni sana didattica, che abituare la mente dei giovani, già per sè stessa tanto proclive ad afferrare anticipatamente i risultati senza darsi la pena del processo che a quelli conduce, non al *festina lente*, non al lavoro metodico e alla pazienza tenace della riflessione e della ricerca, ma alla *pre*occupazione della verità; senza sapere, o dimenticando, che una verità *pre*occupata, come dice giustamente il nostro Gioberti,... non è verità, e che perciò il primo dovere di chi insegna una scienza, è di non dare immediatamente la verità, quasi fosse da inghiottire come il pane eucaristico (che non vuole essere masticato, e neppure toccato dai denti), ma di farla raccogliere come generata processualmente in tutte le sue determinazioni dalla intelligenza stessa, a cui il proprio insegnamento si rivolge.

. . . .

Ed ecco perchè tutto il mio insegnamento non è stato altro, in sostanza, che una propedeutica... Una propedeutica per la prima classe, nella quale, dopo una breve introduzione sulla natura degli studi liberali in genere e della filosofia in ispecie (introduzione sussidiata dalla lettura e dal commento di luoghi scelti, segnatamente di Cicerone e di Cartesio), e dopo una trattazione elementarissima delle forme fondamentali della vita materiale e della vita animale, dimostrante la insufficienza della psicologia detta razionale e della psicologia empirica, io ho fatto passare la riflessione dei giovani per tutte le grandi stazioni della coscienza umana: dalla prima, in cui l'attività dell'io o della mente che si dica, è tutta fuori di sè, in sino all'ultima, in cui quest'attività dell'io o della mente trova in sè stessa quella virtù medesima, onde, come dice il poeta, tutte cose son ripiene; e, trasformandosi così nell'oggetto stesso della sua ricerca, come l'Atteone della favola che si trasforma nella bramata preda, si accorge finalmente di avere in sè quel principio che aveva sempre cercato fuori di sè (*quod petis intus habes!*). Una propedeutica per la seconda, colla quale esplicando più determinatamente il principio generale, fatto lampeggiare alla fine del primo corso, ho potuto aprirmi la via alla esposizione critica della logica volgare, mostrando come in tutte le forme del pensiero essa spezzi sempre l'unità del pensare e dell'essere, e come perciò, sbarrando la porta ad ogni sana speculazione, non lasci dietro di sè che o la fede cieca (il *credo quia absurdum*), o quel razionalismo subbiettivo, vanitoso ed inconclu-

dente, che poi va a finire anch'esso nell'*humiliter se subiecit* (Ausonio Franchi insegni). Una propedeutica finalmente per la terza, dalla quale tutta quella orientazione, che avevo potuto dare ai miei scolari nei due corsi precedenti, ha ricevuto la sua conferma e la sua consacrazione nei concetti fondamentali della vera libertà, della vera virtù, della vera vita eterna dello spirito. Dunque, propedeutica sempre, e sempre in fondo la stessa propedeutica: l'orientamento, a poco a poco più fermo e più sicuro, della ragione in se medesima (chi potrebbe orientarsi fuori della ragione?) come centro a cui tende tutto il mondo della natura, come sorgente da cui scaturisce tutta la vita dello spirito . . . .

« La dottrina, a cui coscienziosamente io ho sempre attinto il succo, dirò così, catartico e plasmativo insieme della intelligenza dei miei scolari, non è una dottrina o un sistema che respinga e condanni altre dottrine o altri sistemi, o che da altre dottrine o da altri sistemi possa esser respinta e condannata. . . . .

« E i miei scolari non hanno mai sentito da me una critica qualsiasi, che non fosse nel tempo stesso una giustificazione della dottrina criticata, non hanno mai assistito ad una distruzione, che non fosse una riedificazione in forma più alta e più vera; e perciò la loro intelligenza non ha potuto prendere, per cagion mia, nessuna tendenza esagerata, nessuna piega rigida od esclusiva per questo o quel sistema unilaterale. L'educazione mentale che io mi sono sforzato di dare ai miei scolari non è stata mai nè teistica, nè panteistica, nè sensistica, nè razionalistica nel senso limitato, o, dirò così, repellente di questi vocaboli: non è stata mai nè dommatica, nè scettica; nè rosminiana, nè giobertiana; nè tomistica, nè darviniana, o altra; ma semplicemente u m a n a, totalmente ed assolutamente u m a n a. Giacchè *non Platoni, non Aristoteli, sed humanae menti philosophia est adscribenda*; e perciò non può dirsi educazione veramente filosofica quella che non avvia e solleva a questa larghezza o sommità della mente universale, dalla quale soltanto vanno poi studiate e giudicate tutte le cose, siano naturali, siano umane, siano divine.

« Imperocchè, si dica pure tutto quello che si voglia, ma, se si ragiona filosoficamente, anche tutti i dommi religiosi, anche tutte le possibili rivelazioni, non possono essere s t u d i a t e e d i n t e s e che dal punto di vista della ragione universale.

« Tutto è relativo, già s'intende: tutto sta nella misura (e nel tempo che ti si concede come per elemosina); e sta bene. Ma che si possa dare una educazione filosofica, tergiversando di qua o di là, accampando barriere e confini, che poi non si rispettano, inventando sotterfugi e scappatoie, e calando sempre cortine sopra cortine (quelle stesse che ad una ad una e metodicamente si dovrebbero rimuovere): questo è quello che io ho sempre negato e combattuto. Per me, il più mostruoso pervertimento di questa suprema funzione didattica, a cui ho dedicato la mia vita, sta nell'allontanare lo spirito dalla vera coscienza di sè, sta nell'affastellare questioni sopra questioni, dissertazioni sopra dissertazioni, e intanto far dimenticare la prima legge di ogni insegnamento filosofico: *in te redi, in interiore homine habitat veritas*: sta, ripeto, nel deviamento dei giovani dalla fatica del pensare e nell'allettamento della loro memoria ad una polimatia vuota e chiacchierina, ad una erudizione affatto estrinseca, piena di vanità, di imparaticci e di... tracotanza. »

G. G.

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA

CAPITOLO I

L'amore della verità

Cercare la verità in se stessa e per se stessa, soltanto per conoscerla e per farne la guida dell'anima propria, senz'altro interesse o bisogno che non sia l'interesse e il bisogno della sua luce e del suo calore; cercarla perciò senza nessun preconcetto, senza inclinazione di sorta a giustificare le proprie credenze e senza nessuna paura o poca disposizione a dismetterle e a sconfessarle, qualora si chiarissero non conformi alla medesima, è questa la più nobile aspirazione e la più degna fatica dell'uomo, è questa la sola occupazione e la sola virtù che infonde realmente nella sua fragile argilla lo spirito stesso di Dio.

Eï non è dunque maraviglia, se, in questo quasi mercato della vita degli uomini, qual si abbandoni ai piaceri, qual si dedichi all'acquisto delle ricchezze, qual si affatichi ed affanni a salir la scala degli onori, e così rari sian quelli che, tenuta a vile ogni individuale utilità e messa in non cale ogni cura mondana, si consacrino alla ricerca della natura delle cose, allo studio sincero ed ardente della verità.

Nè fa maraviglia, segnatamente ai giorni nostri, tutt'altro che proclivi alle difficili elucubrazioni del

pensiero, se, tra gli stessi studiosi delle cose filosofiche, rarissimi sian quelli, cui non punga lo stimolo degli umani interessi, o il pregiudizio non soggioghi ed invalidi, o la paura dei risultati non arresti sul cammino, o l'orgoglio e l'ambizione non invanisca e devii.

Amare la verità, cercarla liberamente, sono cose agevoli a dire. Ma dirsi o credersi (sia pur sinceramente) amatore del vero non è lo stesso che essere tale in effetti. Predicare la libertà della ricerca non è lo stesso che mettere davvero in opera questa libertà.

L'amore schietto della verità, la ricerca realmente libera della medesima vuole innanzi tutto che la nostra investigazione non si fermi al primo passo, non si tenga paga e soddisfatta alla pura e semplice osservazione dei fenomeni. Certamente, senza la previa ed esatta osservazione dei fenomeni, senza lo studio accurato dei fatti (naturali, umani, o divini) nessun vero sapere (cosmologico, antropologico, o teologico) è possibile. Ma chi cerca amorosamente la verità non può limitarsi ai fatti, non può essere di così facile e pronta contentatura. Il sincero amatore della verità non vuol sapere soltanto il fenomeno, nè la pura e semplice identità di fatto di tutti i fenomeni omogenei osservati (la così detta legge). Quel che cerca realmente colui che aspira ed intende alla verità è la natura eterna del fatto, è l'eterno principio e l'eterno fine, da cui soltanto esso attinge il suo significato e il suo valore nella universalità delle cose.

E perchè ciò si vegga con tutta chiarezza, basta riflettere che, quando noi ci limitiamo ai puri e semplici fatti, non possiamo altro che notare e, dirò così, registrare tutto quello che avviene, e in

che modo e in quali condizioni esso avviene. Senza fallo, non è questo un piccolo guadagno; tutt'altro! Ma certa cosa è che, fino a questo punto, noi non sappiamo e non possiamo sapere se non ciò che l'osservazione, immediatamente o mediatamente, ci offre; e perciò, fino a questo punto, noi, rigorosamente parlando (e nella scienza, già s'intende, non si parla, nè si può parlare che rigorosamente), non possiamo pronunziare altri giudizii che non siano quelli che, nel linguaggio di E. Kant, si chiamano giudizii sintetici a posteriori, e che in fin delle fini non sono che giudizii assertorii: pure e semplici asserzioni. Possono essere certamente asserzioni esatte ed incontroverse; ma, benchè esatte ed incontroverse, non cessano pertanto di essere asserzioni. In un diverso ordinamento delle cose, potrebbero essere proposizioni assolutamente erronee. Ora, chi ci dice che l'ordinamento reale delle cose non potrebbe essere altro da quello che è? L'esperienza forse? Dunque, quel sapere a cui aspira l'amore sincero e la libera ricerca della verità non si può comporre di proposizioni, della cui universalità e necessità è pur possibile che si dubiti; non può mai consistere in una pura e semplice sintesi a posteriori, o sperimentale che si dica.

Ed in fatti noi vedremo che le cose in sè non sono a posteriori, ma sono a priori. Non è già che noi le conosciamo a priori, ma esse stesse sono a priori o, in altri termini, esse non sono ciò che sono, solo perchè sono, ma sono ciò che sono perchè dipendono da quel principio e da quel fine, al di fuori dei quali nessun vero si spazia; *quos ultra citraque nequit consistere verum*. Perciò, se conoscere le cose davvero è conoscerle come quelle che sono, egli è chiaro che la sola conoscenza a posteriori

non è ancora la vera conoscenza; e l'amor della verità non può aspirare ad una conoscenza che non sia la vera. La vera conoscenza è dunque la conoscenza a priori (a priori in senso metafisico, nel senso di Schelling, non già nel senso cronologico o volgare); quella che colloca le cose tra il principio e il fine, che le mette al posto loro, e che col concetto del principio e del fine vede davvero ciò che sono, ciò che fanno, e perchè sono e fanno ciò che sono e fanno. In questa conoscenza non ci sono giudizii empirici od assertorii, ma universali ed apodittici, e non già universali ed apodittici subbiettivamente; ma, come fin d'ora può cominciarsi a vedere, universali ed apodittici oggettivamente e metafisicamente.

A sì fatti giudizii non si può pervenire colla pura e semplice esperienza. Nell'esperienza cade tutto: ciò che è essenziale e ciò che è accidentale; ciò che è normale e ciò che è anormale; ciò che è immutabile ed eterno e ciò che è mutabile e transitorio. Oltre a ciò, l'esperienza, per quanto sia vasta, per quanto sia continua e costante, è sempre limitata, sia rispetto allo spazio, sia rispetto al tempo. Per la qual cosa quell'intelletto che non esce dai confini dell'esperienza, è simile all'uccello che è chiuso in gabbia, o è raccomandato ad un filo. Tu puoi certamente allargargli la gabbia, puoi allungargli il filo; ma, fino a tanto che il volo dell'uccello è costretto nei limiti della gabbia o del filo, il libero cielo non è fatto per lui. Il libero cielo della scienza è la conoscenza a priori; è quella conoscenza che coglie la verità nei suoi caratteri proprii, nella sua universalità e necessità oggettiva e metafisica.

Poniamo dall'un dei lati questa conoscenza, e vediamo un po': come faremo noi a discernere nel-

l'esperienza quel che è essenziale, immutabile ed eterno da quel che è accidentale, mutabile e transitorio? Diremo che tutto ciò che cade nell'esperienza è oro di coppella; tutta realtà essenziale, immutabile, eterna, tutta grazia di Dio in somma? E sta bene, sia così. Ma questo si deve dire, o si deve provare? Come, adunque, faremo a dare questi caratteri a tutto il mondo dell'esperienza? come ci permetteremo noi di affermare che tutto il mondo dell'esperienza è grazia di Dio, quando metafisicamente noi non sappiamo nè come, nè perchè esso sia grazia di Dio?

Ma, se dobbiamo uscire dalla pura e semplice esperienza, se dobbiamo elevarci al di sopra di questa nostra relazione immediata colla realtà empirica, a chi potremo affidarci nella determinazione della natura delle cose? Come faremo a stabilire la loro verità obbiettiva ed immutabile?

Ebbene, allorchè si esce dal puro empirismo, la via che ci si apre dinanzi è quella del razionalismo o intellettualismo. Il razionalista o intellettualista non si fonda sui fatti, ma sui concetti e sulle leggi della ragione. Ma di quale ragione? Della ragione qual'è in tutti gli uomini, della ragione puramente umana; giacchè il razionalista o intellettualista non ne conosce altra. Vediamo adunque se, attenendosi ai concetti ed alle leggi della ragion comune degli uomini, si può determinare la natura delle cose, e raggiungere la verità obbiettiva ed immutabile.

La ragione, come è in tutti gli uomini, o è teoretica, o è pratica: o si riferisce alla realtà immediatamente presa, o alle possibilità della medesima e alle sue relazioni colle esigenze dello spirito umano. Notiamo che non si deve confondere la ragion pratica colla potenza di tradurre in atto i pronunziati

della medesima, che è la volontà, strettamente detta, di cui qui non dobbiamo occuparci. Cominciamo adunque dalla ragion teoretica.

Che cosa fa la ragion comune degli uomini in questa forma della sua attività? Ebbene, ecco quello che fa: distingue da sè le cose e, distinguendole, le determina. Ma come le determina? Le determina immedesimandole inconsapevolmente con certi elementi o caratteri, che, essendo intellettuali, non derivano, nè possono derivare se non dalla sua stessa spontaneità. Esistenza, unità, molteplicità, identità, differenza, qualità, quantità, modalità, essenza, etc. etc., ecco degli elementi, o caratteri, senza di cui l'attività teoretica nè determina, nè potrebbe determinare la realtà delle cose. Ora questi elementi o caratteri sono affatto intellettuali, perchè sono universali, e di universale come universale non ci è nulla nella realtà immediata delle cose. Questo è il fatto dell'attività conoscitiva naturale, della ragion teoretica comune, di cui qui si parla. La ragion teoretica è essenzialmente attività categorica, è attività che categorizza le cose, che le plasma alle sue proprie determinazioni; e così soltanto, come plasmate alle sue proprie determinazioni, le percepisce, le osserva, le analizza, etc. Nè potrebbe altrimenti percepirle, osservarle, analizzarle, se già non le avesse informate, o non le informasse alle determinazioni interiori ed ideali della sua stessa attività. Queste determinazioni interiori ed ideali, con cui l'attività teoretica categorizza le cose, non si devono confondere coi concetti che noi abbiamo delle medesime, in quanto sono già belli e fatti nella nostra coscienza. Queste determinazioni non sono propriamente concetti, ma concepimenti; non sono le idee già belle e fatte delle cose, ma le ideazioni

delle medesime; sono, in somma, quelle funzioni originarie dell'attività conoscitiva, da cui derivano sì i concetti delle cose e sì le cose stesse concepite, così le idee che noi ora abbiamo della realtà, come la realtà stessa *in quanto esiste per la nostra coscienza*. Esprimendosi aritmeticamente, si potrebbe dire che queste determinazioni non corrispondono a quei segni che indicano le quantità (*a, b, c* . . .), ma a quelli che rappresentano le operazioni (+, —, =, >, < . . . .). Più chiaramente, queste determinazioni originarie di cui parliamo, sono giudizii (*primitivi e mirabilissimi giudizii!*), i quali attingono non dal di fuori, ma dal fondo stesso dell'attività intellettuale tutte quelle note, tutte quelle forme o categorie, senza di cui nessuna realtà potrebbe essere oggetto della nostra coscienza. Questi giudizii non presuppongono nè subbietti, nè predicati, ma sono essi appunto quelli che producono, per la nostra coscienza, così i subbietti come i predicati [1].

Ma quest'attività categorica, come esiste nella ragion comune degli uomini, è sempre divisa, sempre spezzata e sparpagliata in funzioni particolari ed esclusive. Ed è perciò appunto che, dinanzi alla coscienza comune degli uomini, le categorie si presentano sempre come isolate l'una dall'altra, incapaci di adunarsi in una unità superiore, che tutte le abbracci ed integri: l'essenza non è il fenomeno, e il fenomeno non è l'essenza; la sostanza non è la causa, e la causa non è la sostanza; l'universale non è l'individuale, e l'individuale non è l'universale; l'idea non è la realtà, la realtà non è l'idea, e così sempre.

Di più è da notare che, quantunque in tutte queste funzioni, ancorchè isolate ed esclusive, la ragion comune degli uomini porti sempre la sua essenziale energia e produttività, tuttavia di questa sua energia

e produttività non ha nessuna coscienza; e perciò essa si aggira intorno alla realtà delle sue categorie come in un mondo non suo, crede che tutte le cose le sian date dal di fuori; non si accorge, in somma, che tutto ciò che percepisce ed osserva, le viene dalle sue stesse funzioni categoriche, e non lo percepisce e non l'osserva che nelle pure e semplici forme di queste funzioni e nei soli limiti delle medesime.

Tutta quella filosofia anteriore a Kant, che fu chiamata razionalismo o intellettualismo, ignorò essa pure questa natura frammentizia della ragion comune degli uomini (onde deriva la natura egualmente frammentizia, e quindi puramente astratta, dell'obbietto corrispondente); e appunto per questa sua incoscienza pretese di filosofare comodamente e di stabilire l'« in sè » delle cose, appigliandosi alle pure e semplici determinazioni e leggi della ragion naturale, così come esse sono nella loro molteplicità, separazione e finitezza. Ma, posta la filosofia kantiana, la cui prima gloria consiste appunto nello avere definitivamente dimostrata la natura subbiettiva e contradittoria di tutto il mondo della ragion comune degli uomini e di tutta quella filosofia che si affida ai criterii della medesima, come è più possibile presumere di stabilire la verità obbiettiva ed immutabile, ricorrendo di nuovo ai concetti ed alle leggi della ragion teoretica naturale? ([2]).

Veniamo alla ragion pratica.

Si potrebbe dire e si è detto: è vero che, stando alla pura ragion teoretica, noi non possiamo determinare la natura delle cose, non possiamo fare nessun giudizio sulle cose in sè. Ma la ragione non è soltanto teoretica, la ragione è anche pratica o morale. Ora, chi ci dice che la ragion morale non possa

esserci di guida in questa determinazione della natura delle cose, che è il supremo bisogno dello spirito? che le sue considerazioni non possano spargere sulle cose in sè quella luce, che dalla ragion teoretica pura non è possibile sperare? Ecco, per esempio: stando alla ragion teoretica, noi non sappiamo che cosa sia in se stesso lo spirito umano; la sua essenza ci è ignota, e perciò, teoreticamente, noi non possiamo dire se esso sia, o non sia libero. Ma, se ci facciamo a considerare questa questione dal punto di vista morale, possiamo ben dire che lo spirito umano è libero. Di fatti, se non fosse libero, come mai potremmo ammettere la virtù e il dovere, poichè la condizione della virtù e la possibilità del dovere è appunto nella libertà? Perciò, se non possiamo fondarci sulla conoscenza diretta ed intrinseca della natura dello spirito umano, per risolvere teoreticamente la questione della libertà, abbiamo tuttavia il dritto di fondarci sulla ragion morale, per risolverla davvero ed affermativamente. E così, se non possiamo stabilire teoreticamente, se l'anima umana sia immortale o no, abbiamo tuttavia il dritto di ammettere la sua immortalità; giacchè questa è un postulato della ragion pratica, e la ragion pratica giustifica e garantisce la nostra affermazione. E così ancora, se teoreticamente noi non possiamo stabilire l'esistenza di Dio, e molto meno la sua natura, dal punto di vista pratico possiamo dire legittimamente che Dio c'è, ed è il giusto rimuneratore delle nostre azioni.

Ebbene, qui non dobbiamo discutere il valore di questi ragionamenti, nè dobbiamo vedere se rispondono o no ai veri principii dell'etica in generale, o dell'etica kantiana in particolare. Tutto ciò qui non ci riguarda. Quello che a noi qui importa sapere è, se, ammesso e riconosciuto il primato della ragion morale

sulla ragion teoretica comune, della quale abbiamo già discorso, questa ragion morale, con tutto il suo primato, possa essere di fondamento e di garanzia ad una qualsiasi affermazione della ragion filosofica; se, in altri termini, l'amor sincero, la ricerca assolutamente libera della verità possa affidarsi ai dettami della ragion morale e costruire l'edifizio della filosofia sui presupposti e postulati della medesima. Ora, che questo non sia possibile, è chiaro. La ragion morale, per alto e maraviglioso che sia il grado del suo svolgimento, non è ancora, nè può essere mai, la stessa ragion filosofica. Tanto è vero che, come la ragion teoretica, così anche la ragion pratica o morale è materia di filosofia. Ora, se la ragion morale è materia di filosofia, questo vuol dire che il giudizio morale non può essere di fondamento al giudizio della ragion filosofica, appunto perchè questa e soltanto questa ha il dritto di esaminare e di estimare il valore di quello. Se la ragion morale deve essere studiata e valutata dalla filosofia, come è mai possibile questa inversione di parti? Fondare i giudizii filosofici sopra giudizii o esigenze morali (ossia la filosofia sulla morale, e non già la morale sulla filosofia) è non solo negare l'esistenza e la vita propria della filosofia, ma è togliere nel tempo stesso ogni fondamento filosofico alla morale. La filosofia non può stabilire e dimostrare i veri principii della vita etica dell'uomo, se non si distingue e vive indipendentemente da quella ragion morale che esiste e si svolge nella coscienza comune. D'altra parte, il precetto veramente sommo della stessa morale non è forse questo: conosci la verità? Se, adunque, la conoscenza della verità è il supremo comando della stessa morale, fa d'uopo ammettere che la subordinazione dei postulati morali ai concetti e principii

proprii della filosofia non è soltanto una *conditio sine qua non* della libertà della ricerca filosofica, ma è nel tempo stesso, almeno pel filosofo, il più profondo e più sacrosanto di tutti i doveri morali.

Si potrebbe dire: ammettiamo pure tutto ciò; sia pure che la ragion comune degli uomini, la ragion naturale, sia come teorètica sia come pratica, non possa essere in grado di stabilire la verità delle cose. Ma al mondo non c'è proprio altro che questa nostra ragione puramente relativa e finita? E la ragione di Dio non ha forse nessuna espressione sulla faccia della terra? La religione e la parola rivelata non sono forse il pensiero divino stesso, in quanto si fa manifesto internamente ed esternamente alla coscienza dell'uomo? Se, dunque, la filosofia, l'amore e la ricerca della verità non si può affidare ai raggi sempre divergenti del lume naturale della nostra ragione, essa può benissimo e sicuramente abbandonarsi alla luce superiore della coscienza religiosa e agli oracoli divini della parola rivelata. La riflessione filosofica non si eleva forse al di sopra di tutte le fragili opinioni degli uomini e al di sopra di ogni scienza empirica e finita, allorchè colla fiaccola della religione e della parola rivelata si fa a chiarire il significato delle cose e la loro destinazione, la vera natura dell'uomo e il suo ultimo fine?

Ebbene, anche noi teniamo per fermo che, nella sfera della coscienza religiosa e della divina rivelazione, la ragione naturale dell'uomo superi realmente e radicalmente se stessa. In forza della religione e della parola rivelata lo spirito umano si eleva al di sopra della sua natura finita; imperocchè la virtù divina della religione sta appunto nello spezzare tutte le catene che tengono avvinto lo spirito alle cose con-

tingenti e periture. Noi riconosciamo altresì, e per ciò stesso, che la coscienza religiosa, quando è tale davvero, ha un valore infinitamente più alto di tutto quel sapere puramente empirico, puramente estrinseco, e stavo per dire materiale, di cui la cultura frolla e corrotta dei giorni nostri tanto si compiace ed inorgoglisce; è superiore, diciamolo pure francamente, a tutte le scienze empiriche messe insieme. Del resto, questa superiorità della religione a tutto il sapere puramente empirico è oramai riconosciuta, almeno implicitamente e senza volerlo, dalle stesse discipline di cui parliamo; poichè queste, affermando che dove finisce la scienza comincia la fede, ammettono, almeno inconsciamente, che l'orizzonte della fede è più alto, e perciò più puro e più salutare di quello in cui esse si muovono. Che poi lo scienziato empirico derida talvolta anche le più alte verità della fede, senza neppure sospettare il valore infinito ed assolutamente razionale delle medesime, questo vuol dire soltanto che la scienza empirica è fatta così: è fatta per deviare la ragione dall'oggetto suo proprio, per comprimere nella coscienza i suoi più nobili ed alti ideali. Ed il perchè è manifesto. Codesta scienza, in quanto puramente empirica (e si noti bene che di questa si tratta) non esce dalle cose particolari e finite, e non si accorge, nè va in cerca di nessuna relazione, di nessun legame che unisca le medesime al loro principio universale ed infinito. Prima e fuori della filosofia adunque non c'è se non la religione che abbia il potere di aprire come che sia l'occhio mortale alla luce della verità eterna ed assoluta.

Ma, benchè tutto ciò sia innegabile, e debba riconoscersi da chiunque senta la vera dignità dell'umana natura, egli è però da osservare che, se nella religione in generale e nella rivelazione cri-

stiana in particolare, l'occhio mortale guarisce della sua naturale cecità, tuttavia questa non è la vera ed assoluta guarigione. La quale non avviene, nè può avvenire se non quando lo spirito della religione e della parola rivelata diventa spirito e convinzione schiettamente filosofica. Dalla religione in generale, e da ogni possibile rivelazione positiva in particolare, la verità ci è data sempre in una forma figurata: nella forma della immagine, del simbolo, dell'analogia, non mai nella forma schiettamente razionale; la quale non è fatta che per pochi e non può essere raggiunta se non mediante il magistero superiore della riflessione speculativa. Dinanzi all'occhio della coscienza religiosa la luce divina della verità si manifesta a traverso un velo, che ne adombra la pupilla, benchè, in grazia della sua maggiore o minore trasparenza, non tolga mai il benefizio di quella visione, che può e deve bastare alla universalità del genere umano.

Se non che, se all'universalità del genere umano può e deve bastare la contemplazione del vero nelle forme della rappresentazione religiosa, può questa contemplazione medesima esser sufficiente alla ragion filosofica? Se così fosse, in che mai la filosofia si distinguerebbe dalla semplice coscienza religiosa? Dove starebbe la differenza specifica tra la riflessione del filosofo e la intuizione del credente? Alla filosofia adunque non può bastare la verità come basta alla religione: è la certezza razionale ed assoluta, è la forma schiettamente speculativa, è la deduzione rigorosamente metodica della verità ciò che caratterizza e specifica il pensiero filosofico, e dà perciò alla filosofia la sua propria e distinta esistenza. Egli è vero adunque che la religione, qualunque essa sia, scioglie sempre più o meno la ragione umana dai

legami che la tengono imprigionata e come immersa e seppellita nelle cose del senso; ma, data la natura stessa della religione, la quale a sua volta non può sottrarsi assolutamente alla forma sensibile o rappresentativa, dato il carattere essenziale della verità religiosa, che non si manifesta, nè può manifestarsi alla coscienza del credente altrimenti che in questa forma, è possibile affermare che nella coscienza religiosa l'intelletto abbia raggiunto la sua propria e distinta esistenza? che nella fede la ragione esista davvero, liberamente?

S. Anselmo dice: *fides quaerit intellectum*. Ora, se la fede cerca d'intendere quel che crede, ciò vuol dire che la fede non è contenta di se medesima; vuol dire che la stessa coscienza religiosa non è soddisfatta dell'involucro in cui la verità le si manifesta. Potrebbe dunque la ragion filosofica rassegnarsi ad una visione della verità, di cui non è paga neppure la stessa coscienza religiosa? Il fatto è che la filosofia prende la sua origine appunto da questa scontentezza, da questa inquietudine ed ansia affannosa della fede schietta e sincera, la quale non dubita e non può affatto dubitare della razionalità intrinseca ed assoluta del contenuto suo proprio, e perciò aspira a squarciare quella cortina, che ricopre all'occhio mortale la faccia luminosa del sommo vero. Nè sarebbe esatto il dire che la fede, pari alla Semele del mito, che resta incenerita alla vista degli splendori del nume, debba risolversi e morire nella riflessione filosofica; poichè questa risoluzione e questa morte non è altro in verità che una vita novella e più pura, e come il vero trionfo dello spirito stesso della fede. Ma, lasciando stare il mito e tutte le immagini, certo è che la filosofia, affermando la propria indipendenza anche rispetto alla religione, esercita un dritto che

nulla deroga all'autorità legittima della medesima; anzi non fa che obbedire alle sue più intime e profonde esigenze. E poi, chi non sa che la religione e la parola rivelata sono anch'esse argomento di speculazione filosofica? che c'è e ci deve essere una filosofia della religione e della rivelazione, come c'è e ci deve essere una filosofia della natura, una filosofia del dritto, una filosofia dell'arte? Se pertanto la religione e la parola rivelata sono anch'esse materia di filosofia, come si può pretendere che la filosofia accetti senz'altro e come già bello e formolato negli articoli della fede un principio, o un postulato quale che sia? Se appunto la filosofia deve distinguere religione da religione, rivelazione da rivelazione; se soltanto la filosofia può estimare il loro contenuto, può detergere in ogni religione ed in ogni rivelazione l'oro puro del pensiero divino da tutta la scoria e da tutti gli infiltramenti della intelligenza subbiettiva e puramente umana, come mai si può sottomettere il pensiero filosofico alle intuizioni della fede? D'altra parte (e come risulta dalle cose già dette), l'indipendenza assoluta della filosofia non è soltanto la *conditio sine qua non* della sua esistenza e della sua possibilità, ma è il bisogno e l'interesse supremo, come della religione, così della stessa teologia. E, per verità, fate della filosofia una *ancilla theologiae*, e voi vi accorgerete che a breve o a lungo andare la teologia con tutta la sua pretesa di sovraneggiare, anzi appunto per questa sua pretesa, resterà campata in aria e sarà fatta bersaglio a tutti gli attacchi dello scetticismo e della logica comune degli uomini. La quale, come già fin da ora sappiamo in qualche modo, non è fatta per conciliare e comporre in un tutto organico i diversi ed opposti aspetti della verità, ma è fatta solo per lacerarne le membra e riuscire

fatalmente all'assoluta negazione e della verità e di se stessa. Non c'è che fare! La teologia che respinge la vera e libera filosofia, è costretta a cadere sotto tutti i colpi della logica volgare, che la sconvolge ed annichila. E noi, in Italia, abbiamo pure avuto qualche esempio, non facilmente dimenticabile, di questa lotta accanita della logica volgare contro le dottrine fondamentali del cristianesimo, le cui ferite nella coscienza dei più non possono certo esser guarite da pentimenti od abiure, che nulla detraggono alla forza e validità delle ragioni.

Quale è dunque quella filosofia che può essere alle credenze e alle dottrine religiose usbergo sicuro? Soltanto quella che fa da sè, davvero ed assolutamente da sè; quella che adempie sinceramente il precetto di Cristo: *Petite (et accipietis); pulsate (et aperietur vobis).* E infatti soltanto questa filosofia veramente libera e superiore a tutti i limiti dell'esperienza a tutti i concetti e principii unilaterali ed esclusivi della ragion comune degli uomini, e tutte le credenze e rappresentazioni religiose, dimostra il valore assoluto e divino della religione in generale, e il significato profondamente razionale di tutti i tesori della coscienza cristiana in particolare ([3]).

Dunque, raccogliamo: l'amore sincero della verità vuole la ricerca libera. La ricerca libera non c'è e non è possibile nell'empirismo; non c'è e non è possibile nel razionalismo volgare; non c'è e non è possibile nel sovrarazionalismo dommatico; è possibile e reale nel solo sovrarazionalismo metafisico, o razionalismo trascendentale. La prova è chiara: il puro empirista, il razionalista volgare, il sovrarazionalista dommatico non picchiano alla porta del tempio; essi credono di starci dentro, anzi di esserne i custodi ed i ministri. Per tutti costoro la verità è lì, già bella

e fatta: o nei dati della esperienza, o nei principii della ragion naturale, o negli articoli della fede: un preconcetto, una preoccupazione, un pregiudizio sempre; e perciò, se è già bella e fatta, non è da fare. La verità in vece non è tale se non in quanto è un prodotto (è il fatto o la generazione della mente, direbbe il Vico); in quanto è il risultato della speculazione indipendente e rigorosamente metodica, in quanto è il frutto legittimo dell'unione purissima e processuale del pensiero colla natura dell'essere.

E perciò la vera filosofia non muove da un fatto, nè da un principio od assioma, nè da un oracolo (divino quanto si voglia), ma solo dal supremo imperativo categorico della sapienza, il quale dice: Pensa: poni senza nulla presupporre, poni a te stesso e da te stesso, razionalmente, processualmente, metodicamente, tutto il contenuto del tuo sapere.

E perciò la filosofia è tutta questione di volontà, è tutta opera di amore della verità. Amate la verità, amatela davvero, profondamente e sinceramente, e voi, nella sostanza, sarete sempre d'accordo con tutti coloro che l'amano davvero, profondamente e sinceramente.

CAPITOLO II

Il problema della filosofia
o
La filosofia come problema

Non c'è scienza senza oggetto, come non c'è anima senza corpo. E, nella stessa guisa che quale è l'anima, tale è il corpo e viceversa, così quale è la scienza, tale è il suo oggetto, e quale è l'oggetto della scienza, tale la scienza. Oggetto più alto, più concreto, più comprensivo: scienza più alta, più concreta, più comprensiva. A misura che avanza e progredisce il valore e l'eccellenza dell'oggetto, avanza e progredisce il valore e l'eccellenza della scienza. La realtà umana è superiore alla realtà naturale, la realtà divina è superiore alla realtà umana. Perciò la scienza delle cose umane è superiore alla scienza delle cose meramente naturali, e la scienza delle cose divine è superiore a quella delle cose meramente umane.

Ma non si deve confondere il vero oggetto della scienza con ciò che volgarmente si dice materia della medesima; la quale è prima della scienza, e perciò estranea ed indipendente dall'attività scientifica. La vera e propria materia della scienza è soltanto quella che risponde ai concetti della scienza; quella che, dinanzi alla scienza, incorpora e rappresenta i

principii stessi di essa. Ora, se la vera materia della scienza non è tale che in quanto incorpora e rappresenta dinanzi alla scienza i principii proprii di essa, ciò non avviene certamente se non per l'attività stessa della scienza. E perciò, come il vero corpo dell'anima non è prima dell'anima, così l'oggetto vero della scienza non è prima della scienza. La scienza e il suo proprio oggetto nascono ad un parto, e si svolgono di conserva.

Nel processo della riflessione scientifica si forma e si affaccia all'occhio stesso della coscienza l'identità reale del conoscere e dell'essere; imperocchè ciò che il conoscere (seguendo il metodo necessario) produce ed apprende mentalmente è quello stesso, che l'essere rivela ed attesta oggettivamente; o viceversa, ciò che l'essere rivela ed attesta oggettivamente, è quello stesso che il conoscere (seguendo il metodo dovuto) produce ed apprende mentalmente. Questa identità reale dell'essere e del conoscere è la verità, e quel conoscere, di cui essa è il prodotto e l'oggetto, è il conoscere scientifico.

Ma distinguiamo bene queste identità dell'essere e del conoscere ([4]) (che è il prodotto e l'oggetto della conoscenza scientifica in generale) da quelle che la precedono.

In senso largo, l'identità dell'essere e del conoscere c'è in tutte le forme possibili del conoscere ([5]). Anche in quella forma primissima del conoscere, che è semplice sentire, questa identità c'è; anzi c'è come esclusiva e dominante. Ciò che io sento è quello stesso che l'oggetto sensibile è; e ciò che l'oggetto sensibile è, è quello stesso che io sento. Ciò che è in me è nella cosa, e ciò che è nella cosa è in me. Questa identità bensì non è qui di-

stinta e determinata dinanzi a me, non è oggetto della mia coscienza; ma questa è un'altra questione. Se tra il senziente e il sentito non ci fosse questa identità, e se questa identità non fosse reale ed operosa nello stesso senziente, la sensazione andrebbe in fumo. Nella coscienza propriamente detta, e perciò in tutte le forme della rappresentazione consapevole, questa identità non solo c'è, ma è distinta e determinata (più o meno bene, più o meno male) dinanzi all'occhio della stessa coscienza, sia che quest'occhio ci si fermi sopra, sia che si spazii e divaghi soltanto sulla realtà immediata, che pure senza di quella identità non gli sarebbe presente.

E in fatti, se ciò che io mi rappresento (p. e., in quell'albero lì) non fosse quello stesso che la cosa rappresentata (quell'albero lì appunto, nel caso nostro) a modo suo rappresenta (benchè non possa rappresentarlo a se stessa); se nella mia rappresentazione della cosa non ci fosse (come può e deve esserci nella rappresentazione) quel contenuto medesimo che c'è nella cosa (come può e deve esserci nella cosa), a che mai, io domando, si ridurrebbe la mia rappresentazione e la cosa stessa rappresentata? Senza la identità dell'essere e del conoscere non è dunque possibile nessuna rappresentazione; giacchè il carattere essenziale della rappresentazione è l'esattezza (la rappresentazione è tale solo in quanto e per quanto è esatta, la sua realtà è in ragion diretta della sua esattezza); e l'esattezza non è possibile senza l'identità, anzi non è altro che l'identità stessa, in quanto è divenuta oggettiva. Ma la scienza non si contenta della esattezza (una cronaca qualunque può essere esattissima, ma non è scienza); la scienza vuole la verità. Ora la verità non è una qualunque identità dell'essere e del conoscere, ma è quella sol-

tanto, la quale chiude in sè tutto il possibile essere (di cui si discorre), e tutto il possibile conoscere, che di quello faccia il suo oggetto. E perciò il conoscere scientifico, in generale, è quello soltanto, il cui prodotto e il cui oggetto è appunto questa identità universale e necessaria (oggettivamente e soggettivamente). L'ufficio, tutto l'ufficio della scienza, in generale, è quello di abbattere l'opposizione che corre tra il puro essere e il puro conoscere, tra l'essere immediato e il conoscere volgare. Finchè dura questa opposizione, finchè l'attività scientifica non ha riannodato questi due opposti in quella identità di cui discorriamo, finchè in somma la realtà è lì, dinanzi a noi e come contro a noi, finchè noi non siamo dentro ad essa ed essa non è dentro a noi, di sapere vero e reale, di verità, non si può parlare. Il sapere vero e reale, la verità, è, dunque, il risultato di un processo di immedesimazione del pensiero colla realtà e della realtà col pensiero; non però di una immedesimazione qualunque, giacchè, se si va in fondo, conoscere in generale ed immedesimarsi coll'essere è perfettamente lo stesso; ma è il risultato di quella determinata immedesimazione, che presuppone tutte le altre non ancora scientifiche, e che richiede tutti gli sforzi e tutta l'abnegazione del vero scienziato.

Il dire, come abbiamo fatto, che non c'è scienza senza oggetto, non importa che oggetto di scienza sia soltanto l'oggetto particolare (cose naturali, umane, o divine), e che perciò il concetto di scienza sia applicabile soltanto alle sole scienze particolari (cosmologiche, antropologiche, o teologiche, in quanto scienze pure, come dice Galileo, ossia scienze non filosofiche). Il non riconoscere altro oggetto di scienza che non

sia questo o quell'oggetto particolare, cioè, in termini chiari e netti, il non ammettere altra scienza che non sia questa o quella scienza particolare (cosmologica, antropologica, o teologica) è un giudicare troppo frettoloso ed arbitrario; senza dire che è un intromettersi nelle cose della filosofia, nell'atto medesimo che se ne nega l'esistenza e la stessa possibilità, come fra poco si vedrà più chiaramente.

Che la filosofia non possa avere nè questo, nè quell'oggetto particolare (in quanto è sotto quello stesso punto di vista speciale e separato, da cui e per cui ciascuno di essi è l'oggetto proprio di una rispettiva scienza particolare); nè possa avere per oggetto la totalità pura e semplice (la totalità meramente collettiva) dei singoli oggetti delle scienze particolari, tutto ciò sta benissimo; giacchè, se così non fosse, la filosofia si confonderebbe, nel primo caso, con questa o quella scienza particolare, e, nel secondo caso, non sarebbe altro che la pura e semplice collezione di tutte le scienze particolari, la pura e semplice enciclopedia di queste scienze, in quanto particolari (in quanto cosmologiche, antropologiche, o teologiche senza più); e, per conseguenza, sì nell'uno che nell'altro caso, non avrebbe nessuna vita ed esistenza propria; e il vocabolo stesso filosofia non avrebbe nessun senso: non sarebbe altro che un *flatus vocis*.

Fino a questo punto, tutti quegli scienziati puri, i quali, rappresentandosi la filosofia ad immagine e similitudine di una scienza particolare (e come potrebbero rappresentarsela diversamente?), non vogliono sentirne neppure il nome, hanno perfettamente ragione. Nè l'andare in cerca, come taluni fanno, di una *res vacans*, di una *res nullius*, la quale possa esser l'oggetto proprio della filosofia, è altro infine che una ingenuità più che infantile. Dato pure che,

fra tutti gli ordini delle cose naturali, umane, o divine, ce ne fosse uno, sul quale l'attività scientifica non avesse ancora fatto valere i suoi diritti, quale conclusione sarebbe da trarne? L'unica sarebbe questa: che ci potrebbe e dovrebbe essere un'altra scienza particolare, che, cioè, nella tanta numerosa famiglia delle scienze particolari, potrebbe e dovrebbe, presto o tardi, venire alla luce un'ultima sorella. E sta bene; e venga pure e presto alla luce, e venga sana e robusta, questa ultima sorella. Ma a questa ultima sorella delle scienze particolari daremo noi il nome di filosofia? Qui è l'ingenuità e la puerilità dello sbaglio. La filosofia, se è possibile, non può essere scienza di questo, e non di quello; ovvero scienza di quello e non di questo. La filosofia, se è possibile, deve potersi occupare e di questo e di quello; deve avere il dritto di entrarti in casa senza essere invitata, come diceva argutamente il nostro Manzoni.

Le condizioni assolute della possibilità della filosofia sono due. La prima, che già sappiamo, e che è comune a tutte le scienze, è che abbia un oggetto proprio, onde si distingua ed esista e viva di un'esistenza e vita tutta propria. La seconda condizione, speciale ed esclusiva della sola filosofia, è, che l'oggetto suo non sia uno degli oggetti dello scibile, e neppure, come abbiamo già veduto, la mera totalità collettiva di essi, ma tale un oggetto, che, pur distinguendosi da tutti gli oggetti del sapere, sia però intimo a tutti, sia come lo spirito di tutti, e sia perciò esso stesso tutti i possibili oggetti del sapere. Più chiaramente: la condizione propria e speciale della filosofia è, che ci sia una verità, la quale, pur distinguendosi da tutte le verità particolari (cosmologiche, antropologiche e teologiche), non si distingua da esse in quel modo stesso che una verità particolare

si distingue dall'altra (perchè, in questo caso, sarebbe anch'essa una verità particolare), ma si distingua da esse in quel modo solo in cui, p. e., la vita di un tutto veramente organico si distingue da ciascuna delle speciali funzioni, nelle quali discorre e si sviluppa. In somma, la condizione assoluta della possibilità della filosofia è che ci sia un principio, un'essenza, una virtù assolutamente universale, e che perciò tutti gli oggetti delle scienze particolari (tutte le cose naturali, umane e divine) si possano considerare ed intendere come la manifestazione e l'esplicazione sempre più verace appunto di questo principio, di questa essenza o virtù assolutamente universale. Soltanto a questa condizione la filosofia può avere il suo proprio oggetto; ed essere così una scienza distinta e vivente di vita propria; e avere il dritto di entrare nel campo stesso di tutte le scienze particolari; e, al lume della sua idea, studiare da capo gli oggetti delle medesime, non più isolatamente e ciascuno per sè, ma tutti nella loro relazione col principio assolutamente universale, e colla coscienza che essa porta in sè di questo principio medesimo.

Ma c'è davvero questo principio assolutamente universale? C'è, in altri termini, una verità che, pur distinguendosi da tutte le verità particolari (cosmologiche, antropologiche e teologiche), si distingua però da esse solo in quel modo che abbiamo detto innanzi? L'universo, tutto quanto, è lo svolgimento e la vita di un principio unico ed assoluto, ovvero è una pura e semplice totalità collettiva di tante cose, che le scienze particolari bonariamente si dividono fra loro, sicchè non ci sia punto da pensare alla possibilità di una scienza distinta da tutte le scienze particolari e capace di accogliere in sè tutte le loro

verità in una forma e significazione più alta, in un senso assolutamente comprensivo ed organico?

Ebbene, questo è il problema della filosofia, o la filosofia come problema. Quello che qui importa notare si è, che questo problema non può essere risoluto (nè affermativamente, nè negativamente) da nessuna scienza particolare (cosmologica, antropologica o teologica), nè da tutte le possibili scienze particolari messe insieme. La ragione è manifesta: la posizione stessa di questo problema è affatto al di sopra di tutte le scienze cosmologiche, di tutte le scienze antropologiche ed anche di tutte le scienze teologiche, che pure sono alla cima dell'enciclopedia delle scienze particolari. In fatti, la scienza teologica, qualunque essa sia, come scienza positiva e non ancora filosofica, non solo non pone questo problema, ma, per la natura stessa delle idee religiose, dalle quali non può uscire, è costretta a considerarlo non già come un problema di scienza, ma solo come una tentazione o suggestione del demonio. Il fatto è però che questo problema non lo abbiamo inventato noi; nè, certamente, si può dire invenzione del demonio. Questo problema si affaccia alla coscienza umana, in una forma o nell'altra, nell'atto stesso dello svegliarsi della libera ragione. Il destarsi del pensiero indipendente e l'affacciarsi di questo problema dinanzi alla coscienza umana è perfettamente lo stesso.

Si potrebbe credere, come si è creduto e si crede da moltissimi, che il problema veramente primo, il problema fondamentale e radicale della filosofia non sia questo che noi abbiamo posto. Prima di porre questo, o qualsiasi altro problema, si potrebbe dire e si è detto, noi dobbiamo sapere quali siano i problemi che rispondono alle nostre forze (*sumite ma-*

teriam vestris... aequam viribus!), quali le cose che possiamo sapere; quale in somma la potenza del nostro conoscere. Questo è il punto primo, se non vogliamo avventurarci in acque pericolose e forse non navigabili.

Ebbene, io confesso che questa questione della potenza del conoscere, messa così avanti a bruciapelo, ha tale un bagliore di naturalezza, ha tale un'apparenza di legittimità e di priorità logica, che non è maraviglia se ha fatto sbalordire, e direi quasi imbalordire, una moltitudine sterminata di filosofi. Il fatto è però che, considerata bene, e con un zinzino di logica vera e senza paura, questa questione perde tosto tutto il suo bagliore, tutta la sua apparenza di priorità e di legittimità, e si mostra, quale è, una questione puramente capziosa, mefistofelica, e, si direbbe, quasi fatta a posta per deviare lo sguardo della mente dalla luce della verità ([6]).

Questa famosa questione della potenza del conoscere fa perfettamente il paio colla questione dell'origine, sia del conoscere stesso, sia di altro. Nel *Nuovo saggio sulla origine delle idee*, il nostro Rosmini si fa a porre la questione della loro origine in questi termini: « Io non cerco ora che cosa sieno queste idee, contentandomi della notizia comune che a nessuno non manca; ma, checchè si sieno, io domando: onde queste si producono, o per quale cagione si trovano nello spirito umano? Ecco la domanda che ciascuno può fare a se stesso, ma alla quale ciascuno non può egualmente rispondere; ecco la celebre questione sull'origine delle idee, che divise tra loro le scuole e i filosofi di tutti i secoli ». Ma perchè, domando io, questa celebre questione divise fra loro le scuole e i filosofi di tutti i secoli? Il perchè è semplicissimo: i filosofi e le scuole dei filosofi non

dovevano cercare l'origine delle idee, ma dovevano cercare la natura delle medesime. E chiedersi non già: 'Donde viene l'idea?' ma: 'Che cosa è l'idea? che attività è quella del conoscere?' Questa è la questione che i filosofi e le scuole dei filosofi dovevano porre e risolvere innanzi tutto. I filosofi adunque e le scuole dei filosofi, a cui accenna il Rosmini, non procedettero con ordine logico. Dovevano prima trasformare quella tale notizia comune, che a nessuno non manca, in vera conoscenza filosofica, e poi, fatto ciò, vedere se fosse il caso di fare (e in che senso) la questione sulla origine. Forse, o senza forse, risoluta la questione intorno alla natura delle idee, la celebre questione intorno all'origine di esse... non ci sarebbe stato bisogno di farla. Ma, checchessia di ciò, certo è che io non posso sapere quale sia l'origine della conoscenza, se innanzi tutto non so che cosa è la conoscenza; in quella guisa medesima che non posso sapere quale sia l'origine dell'uomo, se non so qual'è la natura di questo essere, di cui domando l'origine. — Che cosa è quell'attività che è il conoscere? Se non so questo, come posso vedere, se sia il caso di domandare: qual'è l'origine di quest'attività?

Quale è la questione dell'origine, tale è anche la questione della potenza. Come posso io sapere quale sia la potenza del conoscere, se non so che cosa sia il conoscere? Di che cosa domandiamo noi la potenza? Dunque, è chiaro che la questione della potenza presuppone anch'essa la questione della natura, giacchè la potenza di una cosa qualsiasi è sempre relativa alla essenza stessa della medesima, anzi, diciamo meglio, è appunto questa essenza stessa, in quanto vien considerata per rispetto a tutte le sue possibili esplicazioni. Lo stesso Rosmini non ha forse ricono-

sciuto che la questione della potenza in generale è la questione dell'**atto primo**, ossia della essenza stessa dell'essere? Ora, se la questione della potenza del conoscere s'immedesima colla questione della sua essenza, e, in ogni modo, non si può risolvere, se prima non si è risoluta questa, non sarà una nuova fatica d'Ercole dimostrare che non il problema del conoscere o problema gnoseologico, come si dice, ma solo il problema dell'unità dell'essere e del conoscere, solo il problema ontologico, o metafisico che dir si voglia, è davvero il problema primo e fondamentale di tutta la filosofia.

In fatti, se prima di sapere quale è la potenza (e quale sia l'origine) del conoscere, noi dobbiamo sapere quale sia la natura di esso, tutta la difficoltà si ridurrà a questo: a vedere, cioè, qual via si debba tenere in questa determinazione della natura del conoscere. Ora, stiamo un po' alle esigenze della logica: come si fa a determinare la natura di una cosa qualsiasi? Si risale al concetto superiore (quando c'è, s'intende, come **qui è il caso**), e, stabilito che si sia il contenuto di questo, ci si fa a vedere in che modo la cosa che vogliamo definire accoglie in sè questo contenuto del concetto superiore, in che modo lo differenzia e specifica; in che modo in somma gli dà quella forma determinata per cui essa si differenzia dalle altre che sono sottoposte allo stesso concetto. *Quum sumpseris ea, quae sunt ei rei, quam definire velis, cum aliis communia, usque eo persequi, dum proprium efficiatur, quod nullam in aliam rem transferri possit.* Ecco quel che disse o meglio ripetè Cicerone, e quel che ripetono tutti gli scolari di logica elementare.

Dunque, applichiamo le leggi della logica elementare.

Per determinare la natura del conoscere, noi dobbiamo distinguere il conoscere da tutto quell'essere, che non è conoscere, in quella guisa stessa che, per determinare la natura di una virtù, dobbiamo distinguere questa virtù da tutte quelle altre che essa non è. Ma, per distinguere il conoscere da tutto quell'essere che non è conoscere, che cosa dobbiamo fare innanzi tutto? Quello stesso che dobbiamo fare innanzi tutto quando vogliamo distinguere una virtù da tutte le altre. E, come per distinguere una virtù da tutte le altre, noi innanzi tutto dobbiamo *sumere ea quae sunt communia* a quella virtù che vogliamo definire e a tutte le altre, così per distinguere quell'essere che è conoscere da tutto quell'essere che non è conoscere, noi innanzi tutto dobbiamo *sumere ea quae sunt communia* a quell'essere che è conoscere e a tutto quell'essere che non è conoscere. Dunque? Dunque, se volete sapere che cosa sia il conoscere, quale sia la sua natura, per saper poi (se mai ci sarà bisogno) quale sia l'origine e quale sia la potenza di esso, innanzi tutto applicate la logica: *sumite communia; sumite identitatem: sumite principium essendi et cognoscendi.* Poi il resto (tutto il resto) verrà da sè ([7]).

Ma cerchiamo di distinguere come si deve (di distinguere senza separare) questa ultima identità dell'essere e del conoscere, questa verità assolutamente universale, di cui qui in fine si parla (e che, come risulta dalle cose stabilite, è la sola che possa essere l'oggetto proprio della riflessione filosofica) da tutte quelle identità dell'essere e del conoscere, o verità, che sono l'oggetto proprio e rispettivo delle singole scienze. Io pongo così la questione: l'identità del tutto, la verità suprema

o assolutamente universale, si differenzia da quelle identità e verità, che sono l'oggetto proprio delle scienze particolari, solo perchè suprema o assolutamente universale, ovvero perchè, oltre a questo carattere (dell'assoluta universalità), essa abbia per avventura, (come pensavano segnatamente gli Scolastici del medio evo, e come ha pensato ai giorni nostri anche Herbert Spencer [8]), un'esistenza reale immediata, e perciò indipendente dalla riflessione filosofica?

Abbiamo veduto che, nel processo della riflessione scientifica in generale, si forma e si affaccia dinanzi all'occhio della stessa coscienza l'identità reale del conoscere e dell'essere. Di più abbiamo veduto che questa identità reale del conoscere e dell'essere (che pure abbiamo distinta dalle identità precedenti) non è, nè può essere oggetto della scienza se non in quanto è il prodotto della stessa riflessione scientifica corrispondente. È inutile dire che questa riflessione non è scientifica, se non perchè segue il metodo dovuto; ma certo è che, seguendo il metodo dovuto, questa riflessione produce e mette al mondo la verità... di quell'ordine di cose appunto sulle quali si travaglia. Così, p. e., la scienza fisica (in quanto è scienza) produce e mette al mondo la verità fisica, cioè, l'identità reale dei fenomeni fisici e di tutto quel conoscere che è relativo ai fenomeni fisici.

Si dirà che l'occhio del fisico non fa che guardare quello che c'è nella realtà fisica? Ma la realtà fisica, in quanto è fuori dell'occhio dello scienziato, è una realtà che è davvero, è una realtà che merita il nome di verità, o è in vece una realtà fuggevole, simile in tutto al fiume di Eraclito, in cui non sarebbe possibile bagnarsi due volte, anzi neppure una volta sola, secondo la più acuta riflessione del suo

discepolo? Al contrario, quella realtà fisica, che è *dentro e dinanzi* all'occhio dello scienziato (*dentro e dinanzi* alla mente che intende), è acqua che passa? Se è acqua che passa, non è *verità*, e non disseta l'ardore della scienza: non è l'acqua della vita. Se la realtà fisica, e così ogni altra realtà, non è *verità* in quanto è *fuori*, ma è *verità* solo in quanto è *dentro* alla mente dello scienziato; e, se la verità, che è soltanto nella mente dello scienziato, ossia nella scienza stessa, non c'è e non ci può essere se non per opera della mente, per opera e virtù della scienza medesima; se, in altri termini, la scienza, qualunque sia, non è scienza se non in quanto pone realmente qualche cosa di nuovo al mondo, ossia la *verità* delle cose che studia (*verità* che le cose stesse, in quanto sono *fuori* della scienza, non incarnano e non possono incarnare, perchè l'ufficio loro, in quanto sono *fuori*, non è quello di distinguere da se stesse, e per se stesse, o dinanzi a se stesse, la loro natura); se in somma, tutto ciò è assolutamente inoppugnabile (quando non si voglia negare tutte quante le scienze, e mettersi così nell'assoluta impossibilità di fare un qualsiasi giudizio che abbia valore scientifico, e contraddire perciò a se medesimo nel modo più insensato), la nostra questione si può tradurre in questi termini: l'*identità del tutto*, la verità *suprema* o *assolutamente universale*, si oppone a questo concetto della *verità scientifica* in generale, fa eccezione al principio che la *verità scientifica* non è nulla di *immediato*, ma è il risultato e il prodotto della riflessione rispettiva? Ovvero è conforme perfettamente a questo concetto e a questo principio? e forse, o senza forse, molto più perfettamente delle verità proprie delle scienze particolari, non escluse le matematiche?

Ora, che l'identità del tutto, che la verità suprema o assolutamente universale non possa contraddire al concetto della verità scientifica in generale, e fare eccezione al principio che la verità scientifica non è nulla di immediato, ma è il risultato e il prodotto della riflessione corrispondente, è cosa che si può vedere colla massima chiarezza, purchè s'intenda bene il significato del nostro problema fondamentale: non si confonda cioè l'oggetto, l'unico possibile oggetto della filosofia, coll'oggetto della coscienza religiosa o della fede. Certamente, l'oggetto della fede (la verità delle verità, in quanto è dinanzi alla coscienza religiosa) non è, nè può essere il risultato e il prodotto della riflessione filosofica. Quest'oggetto è anteriore ed esterno all'attività propria della filosofia, e perciò è indipendente dalla medesima. La filosofia lo trova dinanzi a sè, già bello e fatto dalla potenza ideale, dal soffio creatore della religione, e non può fare altro che studiarlo, investigarne e goderne i tesori e la manna nascosta.

Ma, a quale condizione è possibile che la filosofia faccia di tutto il mondo della fede il subbietto delle sue investigazioni? A quella condizione stessa che può fare subbietto delle sue investigazioni tutto il mondo della realtà umana e tutto il mondo della realtà naturale: cioè che abbia già la sua propria e distinta esistenza, che abbia già l'oggetto suo proprio, e che in esso si posi, come fera in lustra. Dunque, non confondiamo gli argomenti. L'oggetto proprio e fondamentale della filosofia non è assoluto nella forma della rappresentazione religiosa, ma l'assoluto nella forma del pensiero schiettamente razionale. L'assoluto nella forma della rappresentazione religiosa, l'anticipazione religiosa dell'assoluto, è l'oggetto proprio della teologia positiva. Non

la realtà naturale, non la realtà umana, non la realtà divina (prese per se stesse e considerate dal punto di vista speciale e separato delle scienze singole), ma l'essenza comune della realtà naturale, umana e divina, il principio o l'unità della realtà tutta quanta (e questa realtà stessa, considerata dal punto di vista dell'unità e col concetto della medesima), questo, come già sappiamo, è l'oggetto proprio della filosofia.

Sicchè la questione della filosofia, come la questione di ogni scienza, non è, nè può essere una questione, dirò così, *de veritate condita*, ma solo una questione *de veritate condenda*. E però il problema della filosofia non è, nè può essere altro che il problema della verità delle verità; la filosofia in quanto problema non è, nè può essere altro che la stessa verità in quanto problema.

Come, in generale, la scienza e l'oggetto suo proprio nascono ad un parto e si svolgono di conserva, così la filosofia e l'oggetto suo proprio (la verità delle verità) nascono ad un parto e si svolgono di conserva egualissimamente. Che anzi, se nelle scienze particolari, non escluse le matematiche, c'è dei presupposti che non sono il risultato e il prodotto della riflessione scientifica, e c'è qualche verità che si accetta senza dimostrazione, in filosofia in vece non c'è presupposto di sorta, nè verità che non sia figlia legittima della deduzione filosofica. In filosofia tutto è filosofia, laddove nelle scienze particolari non tutto è scienza (9).

Egli è dunque manifesto che il sorgere della filosofia non è, nè può essere che il sorgere della verità delle verità, e il suo progredire, il progredire della verità delle verità, in quella guisa che il sorgere e il progredire di una scienza qualsiasi non è, nè altro

può essere che il sorgere e il progredire della verità corrispondente. Poichè, si noti bene, il dire: 'la scienza fa la verità' non esclude la reciproca: 'la verità fa la scienza'. Scienza e verità, come risulta dalle cose dette, sono termini correlativi, e perciò non basta la prima affermazione: la scienza fa la verità, nè basta la seconda: la verità fa la scienza come, p. e., secondo la teologia cristiana, nè basta dire che il figlio procede dal padre, nè basta dire che il padre procede dal figlio. Scienza e verità procedono dall'amore, da quell'amore che, facendo la scienza, fa la verità, e, facendo la verità, fa la scienza, e solo così è amore della scienza come verità, della verità come scienza.

Ciò posto, si può vedere agevolmente che il problema fondamentale della filosofia, espresso nella forma della nostra religione, si riduce a questo: può Cristo mantenere la promessa che ci ha fatto: *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis,...* SPIRITUM VERITATIS;... *ille vos docebit omnia*? Se sì, la filosofia è possibile, se no, no. I neocritici, tutti in coro, dicono no. Secondo loro, Cristo non ha mantenuto e non manterrà mai la sua promessa. Perciò, secondo loro, sulla invocata discesa del novello Paracleto non c'è da farsi illusioni. Lo spirito della verità, la verità delle verità è un sogno di menti inferme. Cristo era un visionario, peggio di Schelling e di Hegel!

E sia; ma allora in nome di chi parleremo noi? Il matematico parla in nome della verità matematica; il fisico parla in nome della verità fisica, e così via. E il filosofo in nome di quale verità parlerà egli?

È stato detto: nessuno ha dritto di parlare in nome della verità o della scienza, che è tutt'uno. Ma

allora, domando io, perchè ci sono le cattedre? Per farci parlare in nome nostro? Se così fosse, a me pare che non ne varrebbe proprio la spesa. Oh quanto diverso da quello dei neocritici è il linguaggio di Cristo: *Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me!*

Conchiudiamo. La filosofia non può essere una scienza, una delle scienze, una tra le scienze. O la filosofia è la scienza per eccellenza, o non è nulla: o è la coscienza stessa della verità universale, lo spirito stesso della verità (o parte almeno di questa coscienza e di questo spirito), o è un titolo usurpato. Perciò la misura della filosofia è la misura stessa di questa coscienza della verità universale, o di questo spirito della verità, che è lo stesso. Verità universale più alta, più concreta, più comprensiva: filosofia più alta, più concreta, più comprensiva. Ma, per quanto poco alta, concreta, comprensiva possa essere la verità filosofica, ella deve sempre gettare la sua luce su tutte le verità delle singole scienze; deve sempre poterle ricomprendere nel suo principio vitale e trasformarle in membra del suo organismo universale ed assoluto. O la verità filosofica è tale, o non esiste. *Aut Caesar, aut nihil* (10).

CAPITOLO III

L'essere in generale

Noi dobbiamo determinare la natura comune di tutte le cose; stabilire almeno in generale, l'idea, ossia l'essenza assolutamente identica del tutto; aprire la nostra mente alla verità delle verità; acquistare in somma la coscienza di quella virtù, onde tutte cose son ripiene, come dice l'Alighieri (11).

Ma qual'è la via che dobbiamo seguire? Giacchè qui non si tratta di uno slancio mistico, e molto meno del famoso salto insegnato dal Gioberti. Ebbene, prima di vedere quale sia la via da seguire, vediamo quali siano quelle da evitare, quali i metodi, che non sono il metodo proprio della ricerca filosofica; cominciamo, cioè, a convincerci che i metodi delle scienze particolari non sono e non possono essere il metodo proprio della filosofia.

Ognun sa che questi metodi, considerati in generale, sono due: il deduttivo e l'induttivo; il primo, che ha la sua prevalenza nelle scienze matematiche od astratte; il secondo, che ha la sua prevalenza nelle scienze sperimentali o positive. Dico prevalenza, giacchè in verità questi due metodi non si possono separare assolutamente, neppure nelle scienze particolari. Ma le scienze particolari consi-

derano questi due metodi soltanto come separati ed opposti; e perciò soltanto così dobbiamo qui considerarli, innanzi tutto.

Che la deduzione, adunque, presa separatamente dalla induzione, non sia, nè possa essere il metodo proprio della speculazione filosofica, è cosa che si può intendere molto agevolmente, dopo tutto ciò che finora si è detto. E, per verità, il metodo della deduzione non comincia senza presupporre nulla, ma comincia dopo di aver presupposto tutte quelle nozioni, tutti quei principii, sulla base dei quali soltanto il suo processo è reso possibile. Il processo filosofico, in vece, non è davvero tale, se non in quanto non accetta nessuna premessa bella e data, anzi pone esso stesso ogni possibile premessa. Come questo sia fattibile, e se sia cosa difficoltosa, ovvero semplice e piana, date le debite condizioni, si vedrà dopo. Certo è che un concetto filosofico, il quale non risulti dalla stessa riflessione filosofica, ossia, dal metodo proprio di questa riflessione, non è filosofico punto.

E la ragione è chiara. Noi già sappiamo che la filosofia è filosofia in quanto è la coscienza stessa del suo oggetto. Sappiamo che quest'oggetto è innanzi tutto l'assolutamente universale. Ora l'assolutamente universale è presupposto da tutto, ma esso stesso non presuppone, nè può presupporre nulla dinanzi a sè. Se presupponesse qualche cosa, non sarebbe più l'assolutamente universale; chè, in tal caso, il suo presupposto appunto sarebbe davvero l'assolutamente universale, e perciò il principio e il fondamento comune di ogni possibile realtà. Che l'identità di tutto l'essere e di tutto il conoscere, che il principio assolutamente primo della realtà naturale, umana e divina possa

avere dinanzi a sè una determinazione qualsiasi come subbietto, sostegno o piedistallo, è cosa che può bene arieggiare la fantastica rappresentazione dell'elefante e della tartaruga degli indiani, ma è quanto di più ridevole e di più sconcio ci possa essere per la riflessione filosofica. Il predicato di tutti i possibili predicati (e che appunto perciò è il subbietto di tutti i possibili subbietti), o si concepisce, o no: se si concepisce, si comincia; se no, no. Che cosa adunque si presuppone in filosofia? Si presuppone una cosa sola: che la ragione si sia messa in grado di concepire filosoficamente, che si sia liberata da ogni pensiero non ancora filosofico, che, in somma, non sia più ragione non filosofica. Ma questo non ha che fare con quel presupporre, senza di cui non è possibile il processo deduttivo. Il processo deduttivo, appunto perchè muove da queste o quelle premesse, e solo in forza di queste o quelle premesse arriva alle sue conclusioni, non è un processo veramente ed assolutamente produttivo. La filosofia invece, come s'è visto, non è filosofia, se non in quanto produce tutto il suo contenuto. Non c'è nulla che non sia il frutto delle sue viscere.

Ma c'è di più. Il metodo deduttivo or muove da questa, or da quella premessa, sicchè i risultati della deduzione si possono ottenere per vie diverse, e non sono sempre conseguenze degli stessi principii. I risultati invece del vero processo filosofico non discendono e non possono discendere se non sempre dagli stessi principii. Giacchè il metodo deduttivo è un processo tutto mentale, in séguito del quale la verità, che si dice dedotta, balena e risplende dinanzi alla nostra coscienza; laddove il metodo filosofico è nella stessa verità e questa non si affaccia alla mente se non come il risultato del suo stesso

processo intrinseco ed immanente. In quello, pertanto, è possibile una certa costruzione (*con-structio*), ed un certo artifizio; in questo non è possibile nessun artifizio e nessuna costruzione: in quello la verità si attinge quasi *per sagittam*, come diceva Campanella; in questo la verità si attinge da se stessa e per se stessa *in magna suavitate* ([12]). E così in quello c'è la necessità, ma non ancora la libertà vera ed assoluta del pensiero; in questo la necessità e la libertà sono affatto medesima cosa, come diceva il Bruno da vero intenditore, checchè ne immagini e ne sfringuelli qualche nostro neocritico ([13]).

Il processo induttivo poi piglia il suo punto di partenza dalla realtà dei fatti. Ma chi sta mallevadore della realtà di questi fatti? L'astronomo puro, p. e., presuppone l'esistenza reale del mondo astronomico; il fisico puro presuppone l'esistenza reale del mondo fisico, e così via via. Ma chi giustifica questo presupposto? Io so bene che l'astronomo puro, il fisico puro, etc. sogghignano a chi faccia loro questa domanda. Sogghignano, perchè non conoscono e non sentono le esigenze del vero ed assoluto sapere, e si contentano di un sapere senza certezza vera ed assoluta; e si sa bene che chi si contenta gode. Che cosa sa l'astronomo puro, o il fisico puro, e così via, delle ragioni dello scetticismo e della forza assolutamente ineluttabile di queste ragioni per chi sia ancora fuori della verità filosofica? Se l'astronomo puro e il fisico puro conoscessero queste ragioni e ne intendessero la forza, si sentirebbero mancare il terreno sotto i piedi, e forse metterebbero un po' in quarantena tutta la loro astronomia pura e fisica pura ([14]).

Il processo puramente induttivo, appunto perchè muove dai fatti, non esce, nè può uscire dalla sfera

dei fatti, non arriva al principio assoluto di tutti i fatti possibili, al principio assolutamente universale; il quale non è un fatto; o, se è un fatto, è tale solo in quanto fa, e fa tutto, e, facendo tutto, fa se stesso. Perciò il punto di arrivo del processo induttivo è sempre un fatto generale, e sia pure universale, ma non mai saputo come veramente universale, nè assolutamente, nè relativamente. Che cosa, p. e., è il processo chimico nella sua universalità relativa (o come infinito nel proprio genere, secondo il linguaggio di Spinoza)? Vattela a pesca! E perchè? Perchè il processo chimico nella sua universalità relativa è un anello dell'aurea catena della verità, e, quindi, non può essere inteso che così: come anello di questa catena. Se tu ne fai una cosa a sè, lo mutili, lo snaturi, lo riduci a membro scisso; e si capisce benissimo che una cosa mutilata, snaturata, e ridotta a membro scisso (laddove in sè è parte integrale di un tutto organico ed assoluto), non s'intenda, nè si possa intendere.

Non è dunque maraviglia, se lo scienziato puro, allorchè sia pervenuto al suo Ultimo, debba fermarsi e restare dinanzi a questo suo Ultimo, dichiarare e conchiudere ingenuamente... che non comprende più nulla, e che il suo punto di arrivo è incomprensibile. Ma perchè? Forse perchè questo suo Ultimo sia davvero l'Ultimo? Niente affatto. Se fosse davvero l'Ultimo nella spiegazione analitica delle cose, sarebbe anche il Primo, l'assolutamente Primo nella spiegazione sintetica delle medesime. E allora chi mai potrebbe dire che questo assolutamente Ultimo, che appunto perciò è anche l'assolutamente Primo, non si comprenda e sia incomprensibile? Mi par quasi di sentire lo Spencer: — Ma quale è il significato della parola

comprendere? — Ebbene questa parola è polisensa. C'è, p, e., il comprendere dello scienziato puro, il quale non va, nè può andare al di là del così detto fatto generale; e c'è il comprendere del filosofo, il quale, se non arriva all'assolutamente Ultimo, cioè all'assolutamente Primo, non ha fatto nulla ancora, e non è ancora filosofo. — Certo, l'Ultimo non è riducibile ad altro, come il Primo non è deducibile da altro. — Appunto; ma egli è perciò che quest'Ultimo non riducibile ad altro, ossia, questo Primo non deducibile da altro, è l'Assoluto; che anzi tutto a Lui si riduce, e tutto si deduce da Lui; egli è perciò che nè la deduzione, nè l'induzione sono il metodo vero ed assoluto; e in somma, l'Assoluto non va concepito nè deduttivamente, nè induttivamente, ma assolutamente (*a se est et per se concipitur*), e perciò non va presupposto e messo lì come una realtà nascosta dietro a tutte le apparenze (15).

Filosofare, adunque, non è nè dedurre, nè indurre. E non è nemmeno l'una cosa e l'altra, in diverso tempo, o sotto diverso aspetto. Imperocchè, se la verità filosofica discendesse una volta, o sotto un aspetto, dalla deduzione, e un'altra volta, o sotto un altro aspetto, dalla induzione, dovrebbe risentirsi in eterno dell'uno e dell'altro peccato della sua duplice origine.

Considerata una volta e sotto l'aspetto di verità dedotta, non sarebbe mai la verità prima, e perciò, non essendo la prima, non potrebbe essere neppure la seconda, o la terza, ecc. come determinazione e specificazione della prima: e noi già sappiamo che la verità filosofica o è la stessa verità prima, o è un'altra verità qualsiasi, ma

come determinazione e specificazione della prima, e per ciò la prima stessa in questa sua determinazione e specificazione. Considerata un'altra volta e sotto l'aspetto di verità indotta, non sarebbe mai la verità ultima, e per ciò, non essendo l'ultima, non potrebbe essere neppure la penultima, l'antipenultima, ecc. come anticipazione o predeterminazione dell'ultima; e noi dobbiamo già riconoscere che la verità filosofica o è la stessa verità ultima, o è un'altra verità qualsiasi, ma come anticipazione o predeterminazione dell'ultima, e perciò come l'ultima stessa in questa sua anticipazione o predeterminazione. Che cosa è, in effetti, la verità ultima, se non la coscienza schietta e razionale della prima, ossia, la verità prima come coscienza schietta e razionale di se stessa?

Anzichè guadagnarci adunque, sottomettendosi a questa duplice prova (del ferro della deduzione e del fuoco della induzione), la verità filosofica non potrebbe che riportarne ammaccature e scottature senza fine, e non si metterebbe mai in grado di salir su alla limpida e chiara coscienza di se medesima. La ragione è manifesta. Scienza e metodo sono concetti assolutamente inseparabili; e perciò quale è la scienza, tale è il metodo, e quale è il metodo della scienza, tale è la scienza stessa. Sapere filosofico, metodo filosofico; metodo non filosofico, sapere non filosofico. Ora il sapere filosofico non è tale se non in quanto ha dinanzi a sè l'aurea catena della verità, anzi non è tale se non in quanto sostiene esso stesso i due estremi anelli della medesima (il principio e il fine), e in quanto colloca ogni cosa, ogni verità al posto suo fra il principio e il fine, e dimostra così la necessità metafisica od assoluta della verità e della sua posizione ([16]).

Ma, se filosofare non è nè dedurre, nè indurre, questo non vuol dire che la deduzione e l'induzione non entrino punto nel processo proprio del pensiero filosofico. C'entrano anzi come momenti indispensabili ed assolutamente necessarii. D'altra parte, appunto perchè c'entrano come momenti, essi non possono avere nel processo proprio della filosofia quello stesso significato o valore che hanno fuori di esso. Nel metodo filosofico la deduzione non è semplice deduzione, ma è unità indivisibile di deduzione ed induzione; e così l'induzione; e perciò i vocaboli stessi induzione e deduzione non sono più sufficienti, perchè non esprimono, presi per sè, quello che questi concetti devono essere e sono nella deduzione filosofica, o nella induzione filosofica. Nella deduzione filosofica, o nella induzione filosofica (che è lo stesso) non pure è contenuto il processo opposto, ma vi è contenuto in una forma che è superiore così all'uno che all'altro, ed anche all'uno e all'altro messi insieme. Forse, per esprimere il diverso significato che prende la parola deduzione e la parola induzione allorchè i concetti relativi sono considerati come momenti del metodo proprio della filosofia, sarebbe meglio dire l'una eduzione e l'altra riadduzione. Ma con tutto ciò l'imperfezione del linguaggio resterebbe sempre, giacchè, nella natura unica e semplicissima del metodo filosofico, la eduzione è riadduttiva e la riadduzione è eduttiva; ed è sempre il pensiero quello che deve sovvenire alla imperfezione del linguaggio. Ma basti per ora questa prenozione intorno al metodo filosofico; e, mettendo da parte ogni altro preambolo, incominciamo in nome di Dio.

La verità filosofica, la verità delle verità, l'essenza assolutamente universale del tutto, è (c'è bisogno di dirlo?) da per tutto. Ma perchè, mentre l'abbiamo sempre dinanzi agli occhi, così pochi sono quelli che la veggono? e tutti rimirano, e pochi veggono, come diceva il Bruno? Ebbene, la ragione è molto semplice. Come mai è possibile discernere l'essenza assolutamente universale del tutto là dove essa stessa non ancora si discerne, se prima non la si discerne là dove si discerne essa stessa?

Egli è un fatto che nella coscienza umana c'è un gran numero d'idee, le quali non sono riferibili soltanto a questo o a quell'ordine di cose, ma sono riferibili a tutte le cose, vuoi reali, vuoi possibili, vuoi chimeriche. Qualità, quantità, misura, essenza, esistenza, legge, fenomeno, causa, effetto, universale, particolare, individuale, etc. etc.: ecco un certo numero di queste idee ([17]). Queste idee sono applicabili, come abbiamo già detto, a tutte le cose reali, a tutte le cose possibili, ed anche a tutte le cose chimeriche. Contentiamoci delle chimeriche, imperocchè, se son applicabili anche alle cose chimeriche, tanto più (*a fortiori*, non è così?) devono essere applicabili alle cose possibili ed alle cose reali. Prendiamo anzi la chimera stessa, e facciamole girare intorno soltanto quelle idee che abbiamo citate; tanto per non andar troppo per le lunghe. — Tutte queste idee sono cosiffattamente generiche, che a loro non può sottrarsi nulla, nè di reale, nè di possibile, nè di chimerico. Giacchè, domando: tutte queste idee ci rappresentano ciascuna un certo elemento, un certo principio assolutamente universale, ovvero sono chimeriche esse stesse? Ma, Dio buono!

come potrebbero essere cose chimeriche esse stesse, quando le stesse cose chimeriche (non dico soltanto le possibili e le reali) sono subordinate a queste idee? Se noi non possiamo pensare neppure l'ircocervo o il cavallo alato senza l'aiuto di queste idee, diremo noi che queste idee sono esse stesse come l'ircocervo o il cavallo alato? [18].

Un mio dotto amico una volta mi disse: — Certa cosa è che nell'idea di sostanza io ci posso mettere tutto quello che voglio. — Metteteci tutto quello che volete, gli risposi; ma certa cosa è che, se volete pensare, voi non potete farlo se non, almeno, giudicando, e non potete giudicare, se non avete un subbietto (da giudicare), e se non siete voi stesso un subbietto (giudicante). La questione è soltanto questa: se il subbietto esterno del vostro giudizio sia un subbietto stante per sè (come è quello della proposizione puramente grammaticale), ovvero sia un subbietto inseparabile dal suo predicato (come è quello che ha luogo nella proposizione filosofica); e se il subbietto interno del vostro giudizio stia lì indipendentemente dal suo giudicare, ovvero stia lì solo perchè giudica ed in quanto giudica (e mette dentro alla sostanza tutto quello che vuole). Ma che, per avere il giudicabile o il giudicante, ci voglia la sostanza, questa è una verità elementarissima, ed è, notate bene, universalissima. Dunque la sostanza è un principio universale, universalissimo; e, se altri ci mette dentro tutto quello che gli piace, cio è perchè... non ha il concetto, ma la semplice rappresentazione della sostanza, ed è perciò che meglio farebbe a chiamarla elefante, o tartaruga. —

Com'è possibile discernere l'essenza assolutamente universale fuori di noi, se prima non la discer-

niamo dentro di noi, dove appunto si discerne essa stessa? Il Bruno dice: Noi abbiamo dottrina di non cercare la divinità (la verità) rimossa da noi, se l'abbiamo a presso, anzi a dentro a noi, più che noi medesimi non siamo dentro a noi. Diamo retta dunque al Bruno, che se ne intendeva; e cominciamo davvero.

Ora, il Bruno stesso dice: procedi al profondo della mente, come già, a suo modo, aveva detto S. Agostino: *In te redi, in interiore homine habitat veritas* (19).

Ma, ripeto, procedere al profondo della mente, rientrare in sè, sta benissimo: questa è l'esigenza schietta (antichissima e profondissima) del vero metodo filosofico. Ma la mente si può intendere in quanto mente, se prima non sia stata intesa come l'identità dell'ente e della mente? Si può fare la filosofia della mente o della ragione strettamente detta, se non si è fatta prima la filosofia dell'identità pura, cioè l'ontologia, la protologia, la filosofia prima appunto? Dunque, noi dobbiamo procedere al profondo della mente, dobbiamo rientrare in noi medesimi, ma solo per ricavarne fuori, per edurne, innanzi tutto l'identità pura dell'essere e del conoscere (per edurne ciò a cui tutto si riadduce). Alla differenza specifica del conoscere non dobbiamo pensare per ora, come non dobbiamo pensare per ora alla differenza specifica di tutto quell'essere che si oppone al conoscere.

Ed ora veniamo all'uovo di Colombo.

Cartesio dice: *cogito, ergo sum* (Io penso, perciò sono); *tota mea natura in eo tantum consistit, ut cogitem.*

Ma, come abbiamo già detto, noi qui non ci dobbiamo ancora occupare della ragione o dello spirito

nel suo senso specifico, non dobbiamo ancora determinare la nostra natura, in quanto, specificamente considerata, è natura essenzialmente cogitativa o pensante; bensì soltanto determinare la nostra natura nella sua identità con tutte le cose possibili; e, in somma, stabilire l'identità del tutto come identità pura, come semplice identità di tutte le possibili differenze. Certo, questa identità pura noi dobbiamo cercarla nella stessa natura nostra, giacchè la ragione non si può orientare che profondandosi nel profondo di se stessa. Ma, ripetiamolo ancora, altro è dire che la ragione non si può orientare che profondandosi nel profondo di se stessa, altro è dire che, profondandosi nel profondo di se stessa, debba o possa prima appigliarsi a ciò, in cui e per cui essa si differenzia specificamente da tutto quello che non è ragione (nel senso psicologico, e non puramente metafisico o protologico, di questa parola), e debba o possa appigliarsi dopo a quel tanto di se stessa, in cui e per cui s'immedesima assolutamente con tutto l'universo; il che sarebbe del tutto assurdo, impossibile e contraddittorio.

Pertanto, considerando così la nostra natura, determinandola, cioè, solo astrattamente e metafisicamente, appigliandomi solo a quel tanto di essa, in cui e per cui non è soltanto natura nostra, ma è la natura stessa del tutto, io non dico, e non posso dire: *cogito, ergo sum*, ma dico, e devo dire: *ago, ergo sum*; non dico, e non posso dire: *tota mea natura in eo tantum consistit, ut cogitem*, ma *tota mea natura in eo tantum consistit, ut agam*. Ed eccoci così davvero all'uovo di Colombo. Vediamo un po' se la cosa, se ogni cosa, sta così.

Sono in iscuola, e parlo a' miei scolari. — Noi qui siamo discenti e docenti; e siamo discenti e docenti, perchè voi, come discenti, concepite e apprendete metodicamente quello stesso che noi, come docenti, facciamo concepire ed apprendere metodicamente; perchè quello stesso che fu già concepito, appreso e formolato metodicamente nel nostro pensiero di docenti, ora si riconcepisce, si riapprende e si riformola nel vostro pensiero di discenti; perchè in fine un sapere già formato, stabilito e sistemato nella nostra coscienza, ora si riforma, si ristabilisce e risistema nella coscienza vostra. In fine, noi qui non siamo ed impariamo, ma impariamo e perciò siamo (*discimus, ergo sumus*); non siamo ed insegniamo, ma insegniamo, e perciò siamo (*docemus, ergo sumus*). Si dirà: — Ma, se noi non ci fossimo, non potremmo imparare; se voi non ci foste, non potreste insegnare. — Sta bene, ma, la questione non è questa. La questione è: se voi, come discenti, ci siete perchè imparate, ovvero imparate (siete discenti) perchè ci siete; se noi, come docenti, ci siamo perchè insegniamo, ovvero insegniamo (siamo docenti) perchè ci siamo. Se fosse vera in ambi i casi, rispettivamente, la seconda proposizione, basterebbe sedere su di una panca della scuola per essere discente, e basterebbe salire su di una cattedra per essere docente. Dunque? Dunque abbiamo detto bene: *discimus, ergo sumus; docemus, ergo sumus*.

Andiamo innanzi. Usciamo un po' col nostro pensiero dalle pareti di questa scuola, e diamo uno sguardo ai nostri simili nelle loro diverse condizioni sociali. Ecco un commerciante, un industriale, un medico, un avvocato, un magistrato, un provveditore agli studii, un prefetto, un generale. Perchè, noi domandiamo, tutte queste persone ci sono al

mondo, in quanto tali (si noti bene: in quanto tali: in quanto l'uno è commerciante, l'altro è industriale, ecc.)? Forse sono, e perciò sono tali (fanno ciò che fanno), ovvero sono tali (fanno ciò che devono fare), e perciò sono? Dunque? Anche in tutti questi casi, non è l'*esse* il fondamento dell'*agere*, ma è l'*agere* il fondamento dell'*esse*. *Agunt, ergo sunt.* Lo stesso si dica di tutte le altre possibili condizioni sociali.

Quanto all'uomo, come uomo in generale, qualunque domanda sarebbe superflua, perchè abbiamo già la risposta anticipata del padre della filosofia moderna: *cogitat, ergo est.*

Usciamo, adunque, dal mondo umano in quanto tale, e scendiamo un po' coll'occhio della mente alla sfera immediatamente inferiore. L'animale è, e sente? è, e si muove? Ovvero, è perchè sente e si muove? La risposta vien da sè: l'animale è solo perchè sente e si muove; ed appartiene a questa o a quella specie, solo perchè il suo senso e il suo moto è il senso e il moto determinato e proprio di questa o di quella specie. Dunque: *sentit, se movet, ergo est. Sensus et motus ita est, ita se habet; ergo animalia ita sunt, ita se habent.*

Scendiamo più giù. I vegetali sono, e perciò vivono? Ovvero vivono, e perciò sono? — *Vegetalia vivunt, ergo sunt.* Vivono così, o così; i loro processi di formazione, di conservazione o di riproduzione sono questi, o quelli; e perciò essi sono così, o così: sono questi o quelli.

Scendiamo ancora più giù. I minerali sono, e perciò si formano, ovvero si formano, e perciò sono? Ma determiniamo meglio la domanda. La materia è questa o quella specifica materia perchè si particolarizza e specifica così o così, assume

queste o quelle proprietà specifiche, ovvero è quella che è perchè forse riceve dal di fuori tutte le sue determinazioni e specificazioni? C'è nella materia un processo di specificazione interiore e proprio di essa, ovvero la specificazione della materia è un atto sulla materia, un atto esterno alla materia stessa? Le proprietà specifiche della materia sono proprietà infuse nella materia, ovvero sono generate dalla materia stessa? Anche qui adunque, per chi abbia la mente sgombra da ogni pregiudizio, la risposta vien da sè. *Mineralia fiunt, se definiunt, ergo sunt.*

Che cosa ci resta? Ci resta il minimo e il massimo: la materia e Dio.

Cominciamo dalla materia. Quale scienziato potrebbe ora affermare che la materia è, ed attira; è, e repelle; è, e tende al centro; è, e si estende; è, e perdura? Non è chiaro, in vece, che la materia è, solo perchè attira e repelle (anzi attira repellendo, e repelle attirando); è solo, perchè tende al centro; è, solo perchè si estende e perdura nella sua estensione (*se extendit et durat in sua extensione, ergo est*)?

Al di là della materia, al di là dello spazio e del tempo non si può andare. Torniamo adunque indietro, e risaliamo colla nostra mente in sino al trono dell'Altissimo, ossia alla coscienza religiosa, alla fede schietta e sincera, al sentimento e all'adorazione dell'assoluto, della verità delle verità, in quella forma determinata, che è la forma propria della religione: dove la nostra riflessione può pigliare il suo punto di partenza sia dalla stessa coscienza religiosa, sia dall'obbietto della medesima.

Movendoci dal punto di partenza della stessa coscienza religiosa, noi domandiamo: questa coscienza è, e si rappresenta l'assoluto; è, e lo adora; ovvero

è quella coscienza che è, solo perchè si rappresenta l'assoluto e perchè lo adora? e così, rappresentandosi ed adorando l'assoluto, in quelle forme in cui può rappresentarselo ed adorarlo, si solleva al di sopra della sua natura finita e al di sopra di tutta la natura in quanto finita? La risposta vien da sè.

E, prendendo come punto di partenza l'oggetto della coscienza religiosa, cioè l'assoluto stesso, la stessa verità delle verità, in quanto appartiene alla fede: l'assoluto della fede c'è, ed è l'oggetto della rappresentazione e dell'adorazione, ovvero è l'oggetto della rappresentazione e dell'adorazione, e perciò è? È, e redime; è, ed affranca la coscienza dalla sua limitazione e finitezza? Ovvero è perchè redime, è perchè affranca la coscienza dalla sua limitazione e finitezza? Un assoluto religioso, o una religione (il che è lo stesso), che non affrancasse punto la coscienza, che non avesse nessuna forza redentrice, sarebbe un assoluto religioso, una religione? Si dica adunque tutto quel che si vuole, la verità è chiara: *fides colit Deum, ergo est: Deus colitur, ergo est* [20].

Che cosa c'è di più?

Al di sopra del minimo e del massimo c'è soltanto l'assoluto della filosofia, l'unità reale del minimo e del massimo e di tutto ciò che intercede fra il minimo e il massimo: c'è soltanto la verità delle verità in quanto verità filosofica.

Ma già sappiamo che, se c'è la verità scientifica nella quale l'*esse* ed il *percipi*, o meglio, il *concipi*, s'immedesimano davvero ed assolutamente, questa è appunto la verità filosofica, l'assoluto della filosofia; del quale perciò, più che di ogni qualsiasi verità scientifica, noi dobbiamo dire, senza tema di errare: *cogitatur, concipitur, ergo est*. Anzi, si noti bene,

di ogni cosa noi possiamo e dobbiamo dire: *agit, ergo est*, perchè e soltanto perchè noi possiamo e dobbiamo dire dell'assoluto filosofico: *cogitatur, concipitur, ergo est*. Ogni cosa è fatta come noi diciamo, ogni cosa è in quanto agisce (a modo suo, e secondo la sua natura), perchè e soltanto perchè il fine ultimo del tutto, l'assoluto schiettamente razionale, l'assoluto filosofico appunto così richiede; o più chiaramente: perchè e soltanto perchè il suo soffio creatore penetra, pervade ed informa tutte quante le sfere della realtà ([21]).

Qui fa d'uopo fermarci un istante, per considerare brevissimamente il movimento stesso del nostro pensiero in questo suo primo entrare nella verità.

Ognun vede che in questo primo movimento del nostro pensiero, in quanto pensiero filosofico, noi ci accorgiamo di questa prima tra tutte le verità: noi non siamo una sostanza con questo o quell'attributo; nè siamo una sostanza che sia sostanza e causa (*substantia et causa*); ma siamo una sostanza che è essenzialmente e totalmente causa, la cui natura cioè è tutta nel causare: *causa, ergo ens* ([22]).

In questo primo processo della nostra coscienza, in quanto coscienza filosofica, noi educiamo dalla essenza stessa della ragione l'essenza assolutamente generica del tutto; cioè, riadduciamo tutta quanta la realtà naturale, umana e divina all'essenza comune, generale, comunissima, generalissima, che non è l'essere senza l'agire, ma è l'essere, che è agire, e che dipende dallo stesso suo agire. Anche il nostro Rosmini arrivò a vedere che essere è agire, ma non vide bene la dipendenza dell'essere (di tutto l'essere) dall'agire, dal proprio agire, e perciò non potè raccogliere tutto il

contenuto della sua speculazione in questo principio assoluto, che muove tutto e che muove se stesso in tutto; non potè vedere filosoficamente come la causalità assoluta sia appunto questo principio di tutto l'universo, questo principio, di cui noi ora cominciamo ad essere la coscienza. Intanto appunto perciò (appunto perchè noi ora cominciamo ad essere la coscienza stessa di questo principio universale della realtà tutta quanta) cominciamo a sentire e sentiamo in questa nostra coscienza la parola sua: Io sono in tutto l'universo; Io sono tutto l'universo; Io distinguo me stesso in tutto l'universo. Nella filosofia del Gioberti, l'Ente dice: Io sono, Io creo. Ma l'essere dell'Ente, nella filosofia giobertiana, non dipende dal creare. L'Ente del Gioberti è, e crea, e perciò non dice: *creo, ergo sum*. L'Ente giobertiano crea, ma esso stesso resta fuori della sua creazione, e perciò fuori della coscienza umana; e perciò non si può far sentire davvero nella medesima. I due giudizii separati: 'Io sono' ed 'Io creo', il nostro Gioberti li sentì nella sua coscienza di credente; imperocchè nella coscienza filosofica questi due giudizii sono inseparabili, e, quel che è più, il primo dipende essenzialmente e metafisicamente dal secondo. E dire intanto che il nostro Gioberti si duole che Cartesio non abbia avuto piena coscienza di tutto il tesoro che era nascosto nel suo principio: *cogito, ergo sum!*

Dunque, essere è creare, realtà è creazione; nessuna cosa è creata, ogni cosa è creazione essa stessa: ecco il nostro primo concetto, ecco la nostra verità prima.

La creazione, come essenza comune, universale, di tutta la realtà divina, umana e naturale, questo

è il nostro Primo (l'assoluto *Prius* di tutto l'universo). La creazione è in tutto l'universo, anche nelle determinazioni più esteriori, più superficiali, più accidentali e fugaci della realtà divina, umana o naturale (ed è perciò che non c'è realtà puramente od esclusivamente contingente). In ogni riflessione, in ogni raccoglimento, in ogni esaltazione, ispirazione o moto, quale che sia, della coscienza religiosa; in ogni pensiero, in ogni rappresentazione, in ogni qualunque atto della intelligenza, o della volontà umana; in ogni sentimento dell'anima; in ogni funzione della vita naturale; in ogni specificazione o movimento della materia, in tutto e da per tutto c'è il creare, c'è l'attività creatrice; c'è questa o quella manifestazione dell'Atto assoluto, ossia, l'Atto assoluto stesso in questa o quella sua manifestazione. In principio era l'Atto, e l'Atto era appo Dio, e Dio era l'Atto, dice profondamente, per ispirazione veramente divina, S. Giovanni ([23]).

Qualcuno dirà: — Ma, a questo modo, voi togliete di mezzo il subbietto. È questo lo scopo di tutto l'indirizzo di questa vostra speculazione? — Tutt'altro! Ma il subbietto non è subbietto senza la sua attività, il subbietto non è pura e semplice sostanza, e non è, come già sappiamo, sostanza e causa, ma è essenzialmente e totalmente causa, e perciò è anche *causa sui*, e tutta la sua esistenza dipende essenzialmente e metafisicamente dalla sua stessa attività. L'esistenza del subbietto, adunque, vien fuori e si svolge nella stessa misura che vien fuori e si svolge la sua intrinseca ed essenziale attività. A misura che avanza e progredisce l'attività poetica, avanza e progredisce il poeta; a misura che avanza e progredisce la creazione, avanza e progredisce il creatore. Ed è

inutile ribellarsi, perchè non c'è via di mezzo: o si ammette lo svolgimento essenziale e sostanziale nella creazione, e in tal caso si deve per necessità ammettere lo svolgimento essenziale e sostanziale nel subbietto della medesima, o non si ammette questo svolgimento essenziale e sostanziale nel subbietto della creazione, ed allora bisognerà dire che il subbietto della creazione è fuori della creazione, e non è altro che il semplice motore immobile della medesima. Ma questa dottrina, benchè sia di Aristotele, è l'assurdo degli assurdi. Il motore immobile, il motore posto fuori del moto e come indipendente dal moto, dovrebbe essere nello spazio, dovrebbe essere spaziale esso stesso; e l'universo, posto fuori del suo principio motore, dovrebbe essere niente altro che un immenso meccanismo. Ma chi può negare oggi, dopo Kant, la vita interiore ed essenzialmente libera dell'universo tutto quanto? (24). Non c'è che fare adunque: al vecchio concetto della sostanza, alla sostanza che è indipendentemente dall'atto suo, e quindi al meccanismo cartesiano, all'assoluto scolastico, o al vecchio motore aristotelico non è più possibile ritornare. D'altra parte, come già ho detto, noi non neghiamo il subbietto; diciamo soltanto, che il subbietto non è immediatamente, non è lì bello e fatto, ma è solo in quanto si fa. E non è forse questa la vera gloria di Dio? quella gloria che penetra e risplende per tutto l'universo, in una parte più, e meno altrove? Chi mai potrebbe oggi sostenere che la gloria di Dio sia più nella materia, e meno nella vita? più nella vita puramente organica, e meno nella vita animale? più nella vita animale, e meno nella vita umana? più nella vita meramente umana, e

meno nella vita dell'arte e della religione? più nella vita dell'arte e della religione, e meno nella vita del pensiero filosofico? — Dunque? — Dunque: il subbietto si deve misurare col suo obbietto, la sua attività e il grado di valore della medesima si deve misurare colla realtà e col grado di valore della realtà. La creazione ha i suoi gradi, ha le sue giornate, e secondo il grado e la giornata della creazione, abbiamo il grado e la giornata così del creato che del creante; in quella guisa che secondo il grado e la giornata dell'attività o della genialità poetica, abbiamo il grado e la giornata tanto dell'opera del poeta quanto del poeta stesso. E dite ora che la filosofia non è poesia, la più bella, la più alta, la più divina poesia!

La filosofia è la stessa attività poetica universale, in quanto concepisce e rifà, in forma schiettamente razionale ed assolutamente metodica, tutto quanto il suo contenuto eterno ed immutabile, tutta quanta la sua estensione eterna ed immutabile (25).

Noi qui non possiamo nè dobbiamo uscire dal contenuto del principio assolutamente universale. Della sua estensione, delle forme determinate e specifiche della medesima, in quanto determinate e specifiche, non è ancora il caso di parlare: e la natura stessa del metodo, le leggi stesse della logica vogliono così. Lasciamo ai neocritici, e a tutti i filosofanti positivi il piacere di spaziare per lungo e per largo in argomenti speciali, senza aver mai detto verbo, senza aver mai guardato neppure un aspetto solo della verità assolutamente universale (26).

Dunque, essere è creare, noi dicevamo. Per bene intendere questo concetto fondamentale, notiamo che l'attività, senza di cui, come ormai sappiamo, nessuna realtà è possibile, è essenzialmente creatrice. L'espressione 'attività creatrice' è un puro pleonasmo, giacchè attività non creatrice non è attività. Quando si distingue attività creatrice da attività non creatrice, non si pone mente nè all'oggetto proprio, nè al soggetto proprio dell'attività, di cui si discorre. Così, p. e., allorchè si dice che l'attività della pianta non è un'attività creatrice, non si considera la materia della pianta in quanto è oggetto della medesima, ma solo in quanto è un dato esterno e preesistente alla pianta stessa, di cui si discorre. Ma non così va considerata la materia propria della pianta; imperocchè questa materia, in quanto è nella pianta come parte organica di essa, ed è già fatta sua dall'attività propria della pianta stessa, è tutt'altra cosa da ciò che era innanzi. Ora è coinvolta nelle funzioni della pianta ed è organo essa stessa di queste funzioni; prima era materia pura e semplice, e benchè virtualmente viva, pure in realtà era ancora materia morta o inorganica (assolutamente o relativamente, è tutt'altra questione).

Altrettanto si deve osservare, allorchè si considera l'attività della pianta dal punto di vista del subbietto; giacchè, se quest'attività, genericamente considerata, era viva ed operosa in tante altre piante della stessa natura, non era però viva ed operosa qui o là, in questa o quella pianta, di cui si parla, e che si differenzia da ogni altra che fu, che è, e che sarà.

Certamente, se noi consideriamo l'attività non per rispetto a ciò che fa, per rispetto a ciò che essa produce, per rispetto, in somma, a ciò che è suo, ma

per rispetto a ciò che trova innanzi a sè come risultato di una sua anteriore e meno compiuta funzione, per rispetto a ciò che presuppone, o, in somma, che non è suo (che non è suo, in quanto la si considera nella forma presente), s'intende da sè che tutta la sua assolutezza, tutta la sua natura creatrice se ne va in fumo. Ma perchè? Perchè abbiamo perduto di vista l'attività stessa nel suo procedimento reale, effettivo o specifico, che si dica; perchè, in altri termini, il nostro stesso concetto dell'attività è rimasto indietro al movimento vero e concreto della medesima. Ma, seguite davvero il movimento reale dell'attività delle cose; e vi accorgerete che questo movimento è un processo perenne di creazione sempre più comprensiva, sempre più perfetta. L'attività, in tutte le sue forme possibili, in tutte le sue specifiche differenze, è sempre creatrice ed assoluta; imperocchè, considerata nei confini della sfera di cui si tratta (e si sa che fuori di tutte le sfere della sua manifestazione e specificazione l'unità del tutto, l'attività creatrice appunto, non è $= X$, ma è $= 0$), essa pone tutta la sua sfera, tutto il suo mondo più o meno comprensivo, più o meno perfetto; e solo così, solo ponendo tutta la sua sfera, tutto il suo mondo, pone e svolge realmente se medesima in quella sua determinata e specifica differenza. Nell'universo tutto quanto non c'è attività, che possa dirsi puramente formale, puramente ricettiva, o parzialmente produttiva. Quella che sembra attività puramente formale, o puramente ricettiva, se la si studia bene nella sua natura determinata, nella sua vera differenza specifica, non si può non vedere come veramente sia anch'essa creatrice ed assoluta nella propria sfera d'azione; come, cioè, sia anch'essa una manifestazione reale della virtù infinita del tutto, benchè sia una

manifestazione limitata, per rispetto ad una manifestazione più comprensiva e più alta della medesima. Allorchè si parla di attività formale, non si pon mente che il vero oggetto dell'attività, che si dice formale, non è la forma, ma il contenuto informato alla medesima, ossia la forma che ricomprende e risolve e transustanzia in sè il contenuto. Allorchè si parla di attività ricettiva, non si avverte che il vero oggetto della così detta attività ricettiva non è il dato, ma è quel tanto di esso che la stessa attività ricettiva accoglie a suo modo e secondo la propria natura, quel tanto che subordina a sè, e trasforma secondo le leggi sue proprie. Allorchè si parla di attività solo parzialmente produttiva, non si osserva che la parte non prodotta non ha nulla che fare coll'attività di cui si discorre, e che questa non va considerata per rispetto a ciò che non è suo, ma solo per rispetto a ciò che è il frutto delle sue viscere.

Considerando adunque un'attività qualsiasi come si deve, guardandola bene nella sua natura determinata, non si può non vedere che l'attività è sempre creatrice ed assoluta nei proprii confini: è sempre produttiva di tutto quanto l'oggetto suo, e di tutta se medesima nella sua relazione con esso.

La realtà tutta quanta, insomma, è attività essenzialmente libera, e perciò il meccanismo, come dottrina che pretende di spiegare le cose colle cause esterne, è dottrina diametralmente opposta alla natura stessa del tutto. L'universo è attività, libera e geniale produttività. Il ricorrere alle cause esterne è negare l'attività interiore delle cose, disconoscere il genio stesso della creazione, scacciare ogni principio di vita da tutto l'universo, laddove l'universo tutto è attività, è vita, è libertà, è genialità eterna, processuale ed assoluta ([27]).

La prima riflessione, adunque, sulla nostra stessa essenza, nella sua identità colla essenza del tutto, è stata questa: *ago, ergo sum*. Ora, qui, che cosa vuol dire questo *ago*?

Siamo da capo all'uovo di Colombo. Qui *ago* vuol dire: io manifesto, rappresento in me la comune natura degli uomini; riproduco l'universalità della specie umana; e perciò, solo perciò, esisto. È vero che questa manifestazione, questa rappresentazione o riproduzione della universalità della specie umana, non è atto mio, se non in quanto è atto di questa stessa universalità; ma, in ogni modo, nessuno può negare che in me ci sia questa attività della specie che realizza ed afferma se stessa nella mia individualità. Io, in effetti, non esisto e non posso esistere se non in questa e per questa attività, che è l'attività della stessa specie in me, o in quanto, ora, è me. Se in me non ci fosse quest'attività della specie che rifà se stessa, facendo me, e che fa me, rifacendo se stessa in me, ci sarei io forse al mondo? Che è questo mio essere al mondo, se non è l'essere della stessa attività della specie, che continuamente rifà e riafferma se medesima in me? Il perno adunque, a cui è sospesa la mia esistenza, è appunto questo atto duplice ed unico, duale e singolare insieme, nel medesimo tempo e sotto il medesimo rispetto. E, per verità, quest'atto non pone prima la specie, e poi me, ovvero, prima me, e poi la specie; giacchè esso in tanto e per tanto pone la specie, in quanto e per quanto pone me, e in tanto e per tanto pone me, in quanto e per quanto pone la specie in me. Quest'atto, adunque, è una duplice ed opposta posizione, ma solo in quanto è una posizione unica e semplicissima: è una dualità che è essenzialmente unità, e una unità

che è essenzialmente dualità. Questo è il fatto fondamentale e radicale, questa è la radice prima ed assolutamente inestirpabile della nostra esistenza, questo è il sasso su cui Cartesio aspirava a fondare tutta la sua filosofia, e che ora, come ognun vede, non è più un sasso (non è più cosa o sostanza). Questo è il principio, questa è la vita interiore, essenziale, fondamentale, inestinguibile di tutto l'essere e di tutto il conoscere. E di fatti, per negare questo principio, per negare questa vita interiore, essenziale e fondamentale della realtà (divina, umana o naturale che sia), non ci sono se non tre vie possibili. La prima è: ammettere le specie (le idee), ma non gli individui (la realtà). La seconda ammettere gli individui (la realtà), ma non le specie (le idee). La terza finalmente, ammettere specie ed individui, idee e realtà, ma far discendere tutti e due questi termini da un principio estrinseco, estramondano, e quindi inconoscibile. Ora nessuna di queste tre ipotesi è sostenibile.

Non è sostenibile l'idealismo e il nullismo o acosmismo della prima ipotesi, perchè la realtà, volere o no, si distingue dalla pura e semplice idea; l'individuo, volere o no, si distingue dalla pura e semplice specie. Non è sostenibile il concettualismo e il nominalismo della seconda ipotesi, perchè l'idea, volere o no, si distingue dalla realtà; la specie, volere o no, si distingue dall'individuo (non è nè un vocabolo, nè una pura rappresentazione soggettiva). Non è sostenibile il soprarazionalismo e sopranaturalismo della terza ipotesi, prima perchè l'inconoscibile è la negazione della scienza, come la scienza è la negazione dell'inconoscibile; e poi perchè un principio estrinseco od estramondano, da cui deri-

vassero e le idee e la realtà, e le specie e gli individui, sarebbe il principio di due ordini di cose, tutti e due vani, tutti e due accidentali, tutti e due senza significato e senza costrutto (e sarebbe perciò esso stesso un principio vano, accidentale, senza significato e senza costrutto). Un principio che pone dal di fuori le specie e gli individui, le idee e la realtà, il mondo ideale e il mondo reale, è la più assurda di tutte le assurdità, è la contradizione più contradittoria di tutte le contradizioni; appunto perchè è la negazione di ogni scienza e di ogni vita, anzi della possibilità stessa di ogni qualsiasi scienza e vita. — Dunque? — Non c'è che dire: Noi siamo un'attività, che è duplice ed opposta attività, e tuttavia, un'attività unica e semplicissima nella sua stessa duplicità ed opposizione. E quel che siamo Noi, è, per ciò stesso, ogni cosa: ogni cosa è un duplice ed opposto agire, un duplice ed opposto fare; e tuttavia, come questo duplice ed opposto agire, come questo duplice ed opposto fare, è un agire, un fare unico, purissimo e semplicissimo.

Ecco lì una farfalla candida e leggera, la quale, svolazzando intorno a quel fiorellino fresco e vezzoso, par che gli dica: — Una e medesima, benchè in forme diverse, è quella vita che ci fa essere. — E in effetti che cosa c'è in quella farfalla e in quel fiorellino? C'è, per lo meno (quello che noi qui vogliamo soltanto considerare), quello che c'è da per tutto, dalla più alta alla più bassa forma della natura universa; c'è quell'attività assoluta, duplice ed unica ad un tempo, quell'attività ideale e reale (anzi ideale in quanto reale, e reale in quanto ideale), la quale, ora, è il subbietto e l'obbietto della nostra coscienza; c'è, in somma, quella iden-

tità del tutto, di cui, ora, noi siamo la cosciente e libera e certissima esistenza.

Ad Antistene che gli opponeva: — Io vedo il cavallo, ma non vedo l'idea (l'essenza eterna) del cavallo, — Platone rispose: — Se non la vedi, è perchè non hai gli occhi per vederla ([28]). — A chi ci opponesse: — Io vedo tutte le cose, ma non vedo questa vostra attività o causalità assoluta, la quale, secondo voi, è causalità ideale e reale nel tempo stesso e sotto lo stesso aspetto; non vedo questa vostra creazione duplice ed unica, anzi duplice come unica ed unica come duplice; — noi non potremmo dare se non la medesima risposta.

L'affermazione più generale e più necessaria di tutte, quella che è inchiusa in ogni affermazione, e, tolta la quale, è tolta non pure la legittimità, ma la possibilità stessa di ogni qualsiasi affermazione, è la seguente. Ogni cosa ha la sua natura propria e determinata, fuori della quale non può uscire, senza cessare di essere quella che è. La materia è materia, la pianta è pianta, l'animale è animale, e così via; perchè la materia, la pianta, l'animale, e così via, hanno quella natura propria e determinata, fuori della quale non c'è materia, non c'è pianta, non c'è animale, ecc. Un essere, che non rispondesse alla sua determinata natura, che non ritraesse in alcun modo la propria essenza, invece di quell'essere che è, sarebbe tutt'altro. Anche però come tutt'altro essere, dovrebbe avere un'essenza determinata e rappresentare, più o meno perfettamente, questa essenza medesima. Ciò va detto adunque in tutti i casi e per rispetto a tutti gli esseri possibili; giacchè un ente privo di ogni natura determinata, o non ritraente in nessun modo questa propria natura determinata, sa-

rebbe la negazione di ogni possibile concetto, non avrebbe nessun rapporto coll'attività del pensare. Un ente senza natura, una realtà senza idea, non può essere oggetto del pensiero. Ora, ciò che non può essere oggetto del pensiero, non può essere affermato da nessun essere pensante in quanto tale. Quello che un essere pensante afferma, in quanto pensante, non è, nè può essere altro che la realtà di ciò (di quella natura) che, nell'oggetto del suo pensiero, egli distingue e determina; l'espressione reale del suo stesso concetto, e solo in quanto e per quanto è l'espressione reale del concetto medesimo. Al di là dei confini del concetto non c'è realtà che sia o possa esser dinanzi al pensante, in quanto tale. Che la coscienza umana si illuda e creda di aver dinanzi a sè anche quello che non concepisce, non vuol dir nulla. Il fatto è che dinanzi al pensiero c'è solo quello che è pensato, e c'è solo in quanto è pensato. Pel subbietto pensante, in quanto pensante, la realtà e il concetto della realtà coincidono e combaciano perfettissimamente; e se altri va al di là, ciò è perchè non è uscito da quelle illusioni, da cui non si libera, nè può liberarsi la coscienza comune degli uomini. La dottrina kantiana non dice forse lo stesso? La cosa per noi secondo Kant, non è, certamente, la cosa per Tizio o per Cajo, ma è la cosa per la ragione. Ora, quale è mai la cosa per la ragione, se non quella che esprime ed incarna a suo modo il concetto rispettivo della medesima? (29).

Che vuol dire adunque che ogni cosa ha la sua propria e determinata natura? forse che la natura delle cose appartenga alle cose reali ed individuali? che, p. e., la mia natura di uomo appartenga a me, che sia mia, come è mia questa penna con cui scrivo?

Se fosse così, dove sarebbe più l'universalità, e quindi l'eternità, l'immutabilità, ecc., della natura delle cose?

D'altra parte, avere una propria e determinata natura vuol forse dire che le cose si immedesimino puramente e semplicemente, e perciò si annichilino e inabissino in questa loro natura? che esse sieno, *sic et sempliciter*, niente altro che questa natura? Ogni cosa ha la sua natura, vuol dire: nessuna cosa è, ma ogni cosa rappresenta, esprime, attua, o, come dice il Vico, celebra la propria natura; in somma, ogni cosa pone la propria essenza. (La proposizione grammaticale dice: è; la proposizione filosofica dice: pone. Il principio della logica astratta dice: ogni cosa è ciò, che è; il principio della logica vera e concreta dice: ogni cosa pone, ogni cosa attua ciò, che è). Certamente, quest'atto delle cose non è loro atto, se non in quanto è l'atto della stessa loro essenza, che pone ed afferma se stessa in loro, ma ciò non toglie che il vero e reale essere delle cose sia appunto in quest'attività della loro essenza, che in loro afferma e realizza se stessa; nè toglie che quest'attività, senza cessare di essere unica e semplicissima, sia nel tempo stesso duplice ed opposta attività, ideale e reale; e, senza cessare di essere duplice ed opposta attività, sia attività unica e semplicissima.

Ma, se noi diamo qui uno sguardo più profondo alla nostra natura, nella sua identità coll'essere in generale, non possiamo non vedere che l'essenza nostra, in quanto è l'essenza stessa del tutto, non consiste soltanto in quest'attività duplice ed opposta e tuttavia unica e semplicissima a un tempo; ma consiste in un processo continuo e sempre più pieno

di immedesimazione della realtà coll'idea, e dell'idea colla realtà; ossia in una perenne e sempre più efficace subordinazione del reale all'ideale o di affermazione sempre più piena dell'ideale medesimo.

Questo processo è appunto quello in cui trova la sua spiegazione così l'incremento dell'essere come la dissoluzione reale di ogni cosa finita. In quanto all'incremento dell'essere, che è il fatto più chiaro e meraviglioso insieme che si ravvisi in tutta la vita della natura e in tutta la vita dello spirito, è quasi inutile dire, dopo tutto ciò che precede, che il volerlo spiegare col far ricorso alle leggi e alle cause meccaniche è il tentativo più vano che si possa immaginare. Le leggi e le cause meccaniche non ci danno, nè ci possono dare nessun incremento della realtà. A spiegare questo incremento, il quale risulta sempre da determinazioni nuove, sempre da elementi o principii, di cui non c'era nessuna manifestazione nelle forme anteriori della realtà (naturale o spirituale), non c'è altra via che quella dell'evoluzione della stessa attività creatrice. Se noi mettiamo da parte lo sviluppo reale e sostanziale della creazione, non abbiamo nessun modo di renderci conto dello intervento delle novelle categorie, senza le quali saremmo costretti a negare tutto quello che c'è di proprio e di caratteristico nelle diverse forme della natura o dello spirito. Così, p. e., senza il concetto di una nuova e più alta creazione, noi non potremmo spiegare i fenomeni della vita strettamente detta se non riducendoli a pure e semplici composizioni e decomposizioni chimiche. Ma chi potrebbe oggi sostenere, senza far violenza ai fatti più chiari e luminosi, che le assimilazioni e le disassimilazioni organiche non siano altro che processi chimici? Il fisiologo che

si appiglia a questo partito disperato non fa che abolire la scienza stessa che dice di professare; giacchè, ricorrendo ai principii di una scienza inferiore, egli disconosce l'oggetto stesso della propria ricerca e la propria ricerca medesima.

Quanto alla dissoluzione reale di tutte le cose, come puramente individuali e finite, chi potrebbe ora non riconoscere in questo fatto assolutamente innegabile che il vero e reale intendimento dell'attività creatrice, e, come dire, l'istinto eterno della medesima, è quello di fare di ogni realtà che essa pone una espressione oggettiva, una rappresentazione sempre più piena e compiuta della sua idea eterna ed immutabile? Certo, se osserviamo bene una cosa qualsiasi, ci accorgiamo necessariamente che la natura è essenzialmente processuale, e che questo processo non è altro che un continuo piegare e sottomettere sempre più determinatamente la propria realtà ai proprii principii ideali, necessarii ed assoluti.

Raccogliendo, adunque, in poche parole il nostro pensiero: chiamando tetica l'attività delle cose in quanto è la posizione di questi principii ideali, necessarii ed assoluti; chiamandola antitetica in quanto è, dirò così, la traduzione dei medesimi in forma reale ed oggettiva; e chiamandola in fine sintetica in quanto è la conciliazione e l'unificazione sempre più verace della propria realtà ed oggettività coi proprii principii ideali, necessarii ed assoluti, possiamo dire che il concetto pieno e concreto delle cose in generale ci è dato appunto da quest'attività sintetica assoluta, la quale non concilia ed unifica due termini dati, ma due termini che pone essa medesima, e li concilia ed unifica processualmente, razionalmente, metodicamente (30).

Infatti tu non trovi nessuna cosa, la quale dica B, se prima non abbia detto A; che dica C, se prima non abbia detto A e B, e così di séguito. Nessuna cosa recita il proprio alfabeto, nessuna realtà esprime la propria idea, senza seguire l'ordine stesso dell'alfabeto, senza manifestare e rappresentare processualmente, razionalmente, metodicamente, le determinazioni eterne, necessarie ed assolute della propria idea.

E perciò la filosofia non è, nè può essere altro che metodo; e il metodo proprio della filosofia non è, nè può essere altro che un tener dietro all'attività sintetica assoluta, che manifesta e svolge se medesima in tutto quanto l'universo. Il metodo proprio della filosofia consiste nello svolgimento stesso della verità filosofica, cioè della coscienza della creazione. Il filosofo non fa, nè può fare altro che immedesimarsi colla essenza stessa del tutto, e seguire processualmente, razionalmente, metodicamente lo svolgimento processuale, razionale, metodico, della essenza medesima del tutto. Finchè la coscienza del filosofo non è la coscienza della stessa identità dell'essere e del conoscere, finchè il cercatore della verità universale, della verità delle verità, non si è convertito nell'oggetto stesso della sua ricerca, la sua attività, la sua produttività filosofica, non è, nè può essere che un pio desiderio. Finchè questa trasformazione non è compiuta, la sua ragione è fuori della verità universale, appunto perchè è fuori della identità di se stessa e di tutte le cose. La sua ragione perciò potrà essere benissimo ragion matematica, ragion fisica, e che so io; ma ragion filosofica, no.

CAPITOLO IV

Lo spirito

Ordinariamente si dice: io sento, io so, io intendo, e così via. Ma in verità, se io sento, se io so, se io intendo, è perchè e soltanto perchè in me sente, sa, intende la ragione, ossia lo spirito (31). Il sentire, il sapere, l'intendere, e così via, sono atti, funzioni, processi della ragione. E la ragione non è mia, come non è tua: la ragione non è nè di Tizio, nè di Cajo; non è nè dello Stagirita, nè dell'Aquinate; non è nè dei greci, nè dei romani; non è nè degli antichi, nè dei moderni, nè di quelli che verranno; e non è nè dell'uomo soltanto, nè soltanto di Dio. La ragione è in me, ed in quanto e per quanto è in me, io sono una determinata e singola esistenza della ragione stessa. La ragione è in te, ed in quanto e per quanto è in te, tu sei una determinata e singola esistenza della medesima; e così si dica e dello Stagirita e dell'Aquinate, e dei greci e dei romani, e degli antichi e dei moderni, e di tutti quelli che verranno. La ragione è quella luce che illumina ogni uomo vegnente in questo mondo, dice S. Giovanni; e che, nella sua chiarezza, nella sua unità ed integrità perfetta ed assoluta, è Dio stesso, aggiungiamo Noi. La ragione è finita e relativa nella coscienza dell'uomo, e infi-

nita ed assoluta nella coscienza di Dio. L'uomo è la ragione nella sua esistenza relativa e transitoria ([32]); Dio è la ragione nella sua esistenza immortale ed assoluta. Nella ragione si uniscono e si distinguono, si congiungono e si disgiungono ad un tempo e l'umano e il divino, e la terra e il cielo, e il basso e l'alto della eterna scala o gerarchia, che dicasi, degli spiriti ([33]). La ragione umana, la ragione in quanto è umana, non è certamente la ragione divina, non è la ragione in quanto è divina. Di questa famosa verità sono, se mi è lecito così dire, tappezzate tutte le scuole; e chi potrebbe mai non riconoscerla, poichè in fine essa non è altro che una tautologia? Ma, se la ragione umana non è la ragione divina, è però l'esistenza e la vita, benchè finita e transitoria, di quella stessa ragione, di quella stessa attività razionale che, nella sua forma infinita ed immortale, è appunto Dio.

E viceversa, la ragione divina, la ragione in quanto è divina, non è di certo la ragione umana, non è la ragione in quanto è umana. Ma, se la ragione divina non è la ragione umana (perchè la sua funzione sta nel negare tutto ciò che c'è di negativo e di finito nella medesima), è però l'esistenza perfetta e la vita realmente assoluta di quella stessa ragione, di quella stessa attività, di quello stesso eterno principio razionale, che in noi, in questa nostra esistenza terrena e transitoria (in quanto terrena e transitoria), è, e si dice giustamente, ragione umana.

Per determinare adunque la relazione che corre tra la ragione umana e la ragione divina, nella sua concreta e vera natura, è vano ed assurdo il far ricorso all'*aut-aut*, alla predicazione univoca, o alla predicazione equivoca della sofistica, antica o

moderna; giacchè, come l'identità generica, intesa bene, non esclude, anzi richiede la differenza specifica, così questa, intesa bene, non esclude, anzi richiede quella. Come l'identità è sempre l'identità delle differenze, e non esiste che nelle differenze, così le differenze sono sempre le differenze della identità, e non esistono che nella identità. Se tutte le cose umane e tutte le cose divine non sono, non si svolgono che nell'identità dell'umano e del divino, questa identità (la ragione o lo spirito appunto) non è, non si svolge che in tutte le forme delle cose umane e in tutte le forme delle cose divine.

Questa nostra dottrina non è, certamente, d'accordo coi criterii della logica comune, di quella logica che non si diparte dalla riflessione puramente umana, e da cui la riflessione puramente umana nè si diparte, nè si può dipartire, senza cessare di essere quella che è: riflessione astratta ed inconcludente. Ma oramai questa logica puramente umana non esiste più nella vera storia della filosofia, non fa più parte del pensiero vivente e veramente conscio di sè dell'epoca nostra. Questa logica rese la sua anima a Dio nella critica immortale del grande solitario di Königsberg. E. Kant ha dimostrato definitivamente che quella ragione, di cui la vecchia logica era l'analisi e la legislazione, è essenzialmente finita ed essenzialmente contradittoria. E. Kant non ha conosciuta la ragione in sè, la ragione in quanto tale; ma ha conosciuto però, e profondamente, la ragione umana, e le ha cantato il *De profundis!*

La ragione umana è essenzialmente finita, ed essenzialmente contradittoria.

È essenzialmente finita, perchè non pure non ha coscienza della sua specifica e profonda differenza

da tutte le forme particolari della creazione naturale, ma non ha coscienza nemmeno della sua astratta e generica identità colla medesima. La ragione umana non sa di essere principio a se stessa di tutto il suo contenuto, e perciò di tutta se stessa [34]. Non solo non sa il valore di questa sua creazione, tanto superiore, tanto più alta e portentosa di quella della natura, ma non sa neppure di essere attività creatrice in generale. Non avendo, nè potendo avere questa coscienza di se stessa, la ragione umana è costretta ad aggirarsi intorno alle cose come in un mondo assolutamente estraneo alla sua interna ed essenziale attività, come in un mondo non suo, e di cui perciò non può dire affatto: carne della mia carne, ossa delle mie ossa. Pellegrina, errante e quasi absorta nel burrascoso mare della realtà immediata e sensibile, essa è incapace, assolutamente incapace di raccogliersi sopra se stessa, di uscire fuori del pelago alla riva, e perciò è costretta a lottare perennemente contro le onde perigliose della natura e della storia, senza mai potere da se stessa elevarsi ed abbracciarsi al principio infinito dell'essere, e trovare finalmente in esso il suo riscatto e la sua salvezza, il sistema e l'armonia di tutto l'universo.

Il perchè poi della sua natura essenzialmente contraditoria è lo stesso perchè della sua essenziale finitezza [35]; e noi lo abbiamo già detto tante volte: è l'opposizione di oggetto e soggetto, in quanto opposizione inconciliabile colla sua unità, in quanto opposizione che resta di fuori dal suo proprio principio, o dalla quale il suo proprio principio resta di fuori. L'unità vera di oggetto e soggetto non c'è, e non ci può essere dinanzi alla coscienza dell'uomo, finchè questo non si estingua del tutto in quanto tale. E, siccome l'opposizione non

ancora conciliata coll'unità è appunto la contradizione, così la coscienza umana in quanto umana, non vive, nè può vivere, in sino al suo ultimo respiro, se non in questa sua essenziale contradizione. E siccome in fine è appunto questa contradizione (questa posizione di oggetto e soggetto fuori della loro unità) quella in cui tutte le possibili contradizioni hanno la loro radice, così è giocoforza che la coscienza umana, finchè non sia assolutamente cancellato questo suo peccato originale, venga eternamente sbattuta da un opposto all'altro e non possa mai trovare in se stessa, in quanto umana, quel farmaco della salute (l'unità vera e concreta appunto), che sola può sanare tutte le sue ferite, e darle quella tranquillità e quella pace, che è la sua aspirazione più viva e più profonda. Nè vale il dire che quest'aspirazione non è viva e profonda in tutti gli uomini, imperocchè l'uomo tanto è uomo, quanto sente il bisogno di immedesimarsi con Dio, quanto aspira a porre la propria coscienza in perfetta armonia con se medesima ([36]).

La ragione umana è dunque essenzialmente contradittoria, come è, e perchè è, essenzialmente finita. Questi caratteri sono talmente indelebili che solo la morte, solo la estinzione perfetta della soggettività individuale, solo in somma la negazione assoluta della nostra individualità empirica, può davvero ed assolutamente cancellarli. Il Novalis aveva perfettamente ragione allorchè affermava nobilmente: *Der ächt philosophische Act ist Selbsttödtung unseres empirischen Ich, um unser transcendentales Ich, unser besseres und höheres Selbst zu erreichen. Das ist der Durst die gewaltige Sehnsucht nac dem Zerfliessen. Der höchste Satz aller Wissenschaft ist also: Ich = Nicht-Ich.*

Potrà parere che questa assoluta abolizione dell'io individuale, questo sacrifizio od olocausto totale della propria individualità empirica, sia una condizione troppo dura, un postulato troppo rigido, anzi assolutamente inattuabile. Eppure, quando si riflette che ciò a cui si rinunzia, e di cui si fa il sacrifizio o l'olocausto, non è il lato positivo, non è il contenuto reale della umana ragione, ma è soltanto il lato negativo e il limite della medesima, la sua natura in quanto finita e contradittoria, in quanto si oppone assolutamente all'oggetto ed in questa assoluta opposizione contradice all'unità, e perciò s'impiglia in tutte le possibili contradizioni; quando si somma si arriva a comprendere che l'assoluta *Selbsttödtung*, a cui abbiamo accennato, non che un'assoluta *Selbsterhaltung*, ma è anche un'assoluta *Sebsterhebung*, e che perciò *wer gelernt hat mehr sein, als er selbst, der weiss dass er Nichts verliert, wenn er sich selbst verliert*, come dice bellamente lo Schleiermacher, non si può allora non riconoscere che tutte le rinunzie, tutti i sacrifizii, tutti i possibili olocausti che si fanno sull'altare della scienza, sono piuttosto la conquista della pienezza della vita, la presa di possesso dello spirito immortale della verità, e in somma, il sedersi alla destra della Maestà di Dio.

— Orgoglio, orgoglio! — mi par di sentire. Ebbene, orgoglio, sì, ma c'è orgoglio ed orgoglio. E perchè si vegga chiaramente quale sia l'orgoglio che insegniamo Noi, ripigliamo da capo il nostro discorso; ed intendiamoci meglio.

Ordinariamente si dice: il sentire si eleva al sapere, il sapere sensibile si eleva al conoscere sensibile, il conoscere sensibile si eleva al conoscere intellettivo,

e così via via. Nella stessa guisa si dice: la coscienza umana si eleva alla coscienza divina, l'intelligenza finita si eleva alla intelligenza infinita, l'uomo si eleva a Dio ecc. ecc.

Ma, in verità, se il sentire si eleva al sapere, ciò è perchè, e soltanto perchè quel sentire (il sentire umano) è già in sè l'unità del sentire, del sapere e di tutto il resto; è già a modo suo l'unità di tutte le possibili forme dello spirito o della ragione; è in somma, tutto il mondo della ragione o dello spirito, come può essere nella forma del sentire. E perciò, rigorosamente parlando, non il sentire si eleva al sapere, non il sapere sensibile si eleva al conoscere sensibile, non il conoscere sensibile si eleva al conoscere intellettivo, e così via; ma lo spirito, la ragione, l'unità di tutte le possibili forme dello spirito, così umano che divino, procede e si eleva dal sentire al sapere, dal sapere sensibile al conoscere sensibile, dal conoscere sensibile al conoscere intellettivo, e così via. E similmente, per dir la cosa più in generale, non la coscienza umana si estolle alla coscienza divina, nè l'intelligenza finita diventa l'intelligenza infinita, ma la ragione nella sua unità, lo spirito nella sua intrinsechezza ed universalità, e in somma l'identità dell'umano e del divino passa e si sviluppa da un momento, o grado a quello superiore. Come non è la infanzia che diventa puerizia, non è la puerizia che diventa giovinezza, e così via; nella stessa guisa non è un momento o grado inferiore dello spirito che diventa il momento o grado superiore, ma è l'unità interna ed essenzialmente autogenetica della ragione o dello spirito quella che percorre tutti i suoi momenti, o gradi, e dà così il contenuto e l'esistenza a tutta la sua vita, tanto umana che divina, tanto terrestre e transitoria che celeste ed immortale ([37]).

A chi non è abituato a concepir le cose dal punto di vista della vera unità e del sistema, questa nostra dottrina non può certamente che riuscire assurda e paradossale. Ma, certo, noi non possiamo ammettere due spiriti o due ragioni. Lo spirito è uno, una è la ragione; e perciò (soltanto perciò), una è la verità, la quale, sempre e in ogni caso, non è, nè può essere altro che soltanto il suo oggetto e il suo prodotto ([38]).

D'altra parte, questa unità dello spirito o della ragione non è l'unità astratta indifferente della vecchia logica, nè quella del monismo unilaterale ed esclusivo, che da quella logica, e soltanto da essa, necessariamente discende. L'unità dello spirito o della ragione è unità che chiude in sè tutta la diversità dei momenti, tutta la differenza delle forme, tutta la relativa opposizione dei gradi, che sono i momenti, le forme e i gradi della sua vita tutta quanta, umana e divina. E infatti, se noi ammettessimo soltanto l'identità dello spirito o della ragione, il parlare di spirito umano e di spirito divino, di ragione umana e di ragione divina, sarebbe la cosa più assurda e contradittoria. Se ammettessimo soltanto la dualità della ragione umana e divina o dello spirito umano e divino, cadremmo in un'assurdità e contradizione anche peggiore. Con qual dritto potremmo ammettere una ragione infinita o uno spirito assoluto, quando questa ragione infinita, questo spirito assoluto, non avesse nessuna necessaria relazione colla nostra ragione o collo spirito nostro? Se la ragione infinita, se lo spirito assoluto non fosse la forma infinita ed assoluta di quella stessa ragione, di quello stesso spirito, di quello stesso principio razionale o spirituale che è in noi, da chi ci verrebbe mai, o ci potrebbe venire una sì fatta idea, della quale la ragione o lo

spirito nostro, in quanto finito, non ha, nè può avere neppure il minimo e più lontano presentimento? ([39]). Sicchè, o fa d'uopo rinunziare alla più alta idea e realtà, all'idea e alla realtà di una ragione infinita, di uno spirito assoluto ed assolutamente immortale (e per conseguenza fa d'uopo accettare tutte le conseguenze fatali e addirittura brutali, che da sì fatta rinunzia discendono necessariamente per la vita del pensiero e per la vita dell'azione); ovvero bisogna riconoscere che lo spirito assoluto, la ragione di Dio, pure essendo essenzialmente differente dalla ragione o dallo spirito dell'uomo, è però, come abbiamo già innanzi stabilito, la forma suprema e la suprema realtà di quella stessa eterna attività razionale, di quello stesso eterno principio spirituale, a cui appartiene anche la nostra esistenza temporale o transitoria.

Tutto ciò vuol dire che il passaggio da una forma inferiore della ragione ad una forma superiore della medesima non avviene, nè può avvenire, in forza della stessa forma inferiore presa per sè o indipendentemente dall'unità che c'è dentro. La quale non è soltanto questa o quella forma, ma è tutte le forme possibili; e, solo perchè è tutte le forme possibili, non può tenersi inchiodata in nessuna forma reale, ma deve procedere e riprocedere eternamente per tutte quelle forme reali, in cui i presupposti necessarii della sua attività le permettono di svolgere e di affermare concretamente la sua natura universale. Non è dunque, io dicevo, questa o quella forma, in quanto questa o quella, che procede, che progredisce e si sviluppa, ma l'unità, il principio universale che vi è dentro, l'attività razionale in somma. Chi dice: sviluppo, o dice: sviluppo dell'unità, o non sa quel che si dica; o dice: incremento

che viene dall'alto (e perciò dice: libertà, e tante altre belle cose, antecedenti e conseguenti), o non è andato alla scuola!

Ora, se è così, è manifesto che lo sviluppo dello spirito umano non è, nè può essere lo sviluppo dello spirito umano, se non in quanto e per quanto è lo sviluppo dell'unità dell'umano e del divino, cioè dello spirito nella sua intrinsechezza ed universalità. L'uomo, come uomo, l'uomo senza lo interno afflato dell'attività razionale, senza lo interno appulso, direbbe il Bruno, della eterna ragione, non darebbe nessun passo, appunto perchè, separato dall'attività razionale, fatto estraneo all'appulso della eterna ragione, esso non esiste. L'uomo non c'è fuori dell'unità di se stesso e di Dio. Esso è questa unità medesima non ancora consapevole di se stessa, in quanto, per questa sua inconsapevolezza appunto, anzichè profondarsi nella propria essenza, discernere questa essenza medesima in tutte le cose, s'indirizza e si abbandona alla realtà immediata e non può distaccarsene, finchè non sia finita assolutamente come uomo. Finchè l'unità dell'umano e del divino non è conscia di sè, finchè, cioè, l'uomo non è la coscienza stessa dell'unità dell'umano e del divino, finchè non è la ragione stessa, lo stesso spirito in quanto tale, nella sua vera presenza a se stesso, i nuovi cieli e la terra nuova non sono possibili. Ma l'uomo, come tale coscienza di sè dell'unità dell'umano e del divino, non è più l'uomo. Come questa coscienza, l'uomo ha raggiunto il fine, e perciò è arrivato alla fine di se medesimo. La natura raggiunge il suo fine, e perciò arriva alla sua fine, nell'uomo. L'uomo raggiunge il suo fine, e perciò arriva alla sua fine, in Dio ([40]). In Dio, l'uomo non c'è più come uomo puro (qui sarebbe

meglio dire impuro), ma c'è come uomo purificato, come risoluto, *consummatus — in utroque sensu!*

Il nostro orgoglio dunque consiste nel dire che lo Spirito Santo c'è, e che perciò la Pentecoste non fu, non è, e non sarà mai un'opinione: nè per la coscienza schiettamente cristiana, nè per la coscienza schiettamente filosofica.

In altri termini, noi affermiamo a fronte alta e a visiera levata l'onnipotenza della ragione; che il lume razionale è capace di illuminare tutte le cose possibili, e che perciò nessuna cosa può sottrarsi ai raggi di cotesto lume. La funzione della ragione è, per noi, come dimostreremo, così alta e così profonda, da poterci permettere di dire anticipatamente col Poeta:

> Nel suo profondo vidi, che s'interna
> legato con amore in un volume
> ciò che per l'universo si squaderna (11).

Prescindiamo dai caratteri proprii della natura umana, e da quelli proprii della natura divina; facciamo astrazione da tutto ciò che costituisce il proprio dello spirito in quanto è finito, e il proprio dello spirito in quanto è infinito; mettiamo cioè da parte per ora tutte le note dell'umano e del divino, del finito e dell'infinito, onde deriva la specificazione e la dualità dello spirito in sè, onde si origina la differenza e la rispettiva opposizione, che è inchiusa nella essenza dello spirito o della ragione in generale. Qual'è l'essenza della ragione in generale? l'identità generica della natura umana e della natura divina?

Prima di rispondere a questa domanda dal punto di vista determinato della nostra dottrina, cerchiamo

di vedere brevemente la risposta che si può e si deve dare necessariamente dal punto di vista della filosofia in generale; e richiamiamo il nostro concetto fondamentale, il nostro cavallo di battaglia, cioè, il concetto stesso della filosofia; quel concetto, al di qua del quale c'è tutta la filosofia, e al di là nessuna filosofia.

La filosofia è la scienza dell'unità del tutto e di tutte le cose, in quanto sono determinazioni di questa unità. Filosofare è investigare la natura universale dell'essere, e tutto l'essere, in quanto manifestazione necessaria di questa natura universale. Questo concetto non è nostro: è l'essenza stessa di tutta la storia del pensiero veramente filosofico. Tutto ciò che nella storia della filosofia non conferisce all'attuazione di questo concetto, non appartiene alla storia del vero pensiero filosofico. Questo concetto è di tutti i filosofi, a qualunque scuola si appartengano. Le scuole si immedesimano tutte (più o meno consapevolmente) in questo concetto: la differenza, la opposizione comincia solo quando si scende alla determinazione del concetto dell'unità, quando si comincia a dire: acqua, aria, fuoco, numero, essere, divenire, idea, entelechia, ecc. ecc. E come potrebbe essere altrimenti? Una filosofia, che non si aggirasse intorno all'unità del tutto ed alle cose stesse in quanto determinazioni di questa unità, sarebbe una filosofia senza oggetto, una filosofia vana, come già innanzi abbiamo dimostrato.

Dalle concezioni diverse ed opposte dall'unità nascono i diversi ed opposti sistemi filosofici; ciascuno dei quali ha il suo lato positivo e il negativo. Nessun sistema filosofico per altro può dirsi tale rispetto al suo lato negativo. Solo il lato positivo costituisce il sistema, e lo fa vivere nella storia anche quando un

sistema meno imperfetto lo abbia in sè accolto, superato e assorbito. C'è sempre dentro un aspetto della verità, c'è sempre un raggio della eterna luce; c'è ed ha forza sufficiente per conservarlo e tenerlo in vita nella coscienza di coloro, ai quali non sia spuntata una luce più chiara. Perciò la filosofia può essere più o meno compiuta, ma, per incompiuta che sia, non può mai essere falsa. La filosofia è falsa solo in quanto non è filosofia.

Ogni filosofia adunque, guardata dal suo lato positivo (da quel lato per cui soltanto è filosofia, e al di là del quale non è filosofia punto), è sempre un certo intendimento, più o meno determinato, sempre una certa coscienza, più o meno chiara, della verità universale, o di qualche aspetto, elemento, determinazione, della verità universale. Chi non conviene in questo giudizio sulla storia della filosofia non ha letto forse mai nessun filosofo, degno di questo nome; non ha salutato mai nè Platone, nè Aristotele, nè Agostino, nè Tommaso, e molto meno i filosofi dell'epoca moderna: non ha mai pensato forse per davvero e non sa, nè può sapere, che sia pensare. La storia della filosofia tutta quanta è il perenne rivelarsi della intelligenza assoluta. Giacchè lo intendimento della verità universale, o di un lato o aspetto qualsiasi della medesima, non può essere il prodotto della riflessione subbiettiva od umana. La riflessione umana, come tale, non si eleva alla essenza universale del tutto, per la ragione molto semplice che il farsi oggetto a se stessa di questa essenza nella coscienza dell'uomo è la negazione di tutti i limiti della finitezza umana; e s'intende da sè che la finitezza non può negare, non può risolvere se stessa da se stessa. Egli è vero che la fiamma che consuma tutta la fragilità dell'umana natura non può

sprigionarsi che dal più intimo fondo dello spirito; ma il fatto è che l'uomo non è questo intimo fondo dello spirito, ma è soltanto l'attualità ed esistenza subbiettiva e finita del medesimo. L'uomo non è lo spirito stesso nella sua intrinsechezza ed universalità, ma lo spirito in quanto si è contrapposto alla natura e non sa, nè può disciogliersi dalle sue ferree ed eterne catene. Lo spirito disciolto assolutamente da queste catene non è più lo spirito finito, ma è lo spirito che è finito del tutto, che è morto e sepolto, in quanto finito; ed è perciò lo spirito che è risorto, e che rivive beato nella coscienza stessa di Dio, che è gaudio immortale ed assoluto (42).

La storia dunque del pensiero filosofico dimostra la presenza, cioè, l'autocoscienza della verità universale sulla faccia della terra. Come la storia delle scienze particolari dimostra il sorgere e lo svolgersi della coscienza di sè della verità nelle sue determinazioni naturali, umane e divine, prese per sè, così la storia della filosofia dimostra il sorgere e lo svolgersi della coscienza di sè della verità nella sua essenza universale ed assoluta.

La filosofia, adunque, è sempre una certa coscienza di sè della verità universale; è sempre la essenza stessa del tutto più o meno conscia di se stessa. Questa coscienza sarà poverissima ed astrattissima quanto si voglia, ma non potrà non essere la coscienza di sè dello stesso assoluto. Non io conosco l'unità del tutto, ma la stessa unità del tutto conosce se stessa in me. E se non si vuol negare tutta quanta la storia, e la possibilità stessa, della filosofia, bisogna riconoscere che la storia della filosofia è la storia dello stesso pensiero assoluto; anzi, per sottrarsi a questa conclusione, bisognerebbe non solo negare la verità filosofica, ma negare eziandio ogni qualsiasi verità

e religiosa e scientifica, ogni verità in generale. Siamo noi, noi come noi, noi come separati dalla verità, che conosciamo, p. e., in matematica o in fisica? ovvero il nostro conoscere in matematica o in fisica è il conoscere suo proprio della stessa verità matematica, della stessa verità fisica? Se sono io che conosco, se sei tu, o è colui, possiamo ben mandare alla malora e la matematica, e la fisica, e tutte quante le scienze in generale. Dunque, o la scienza c'è, e non può essere che la coscienza di sè della verità, o non è la coscienza di sè della verità, e allora la scienza è una menzogna, ed io la nego.

Per chiarire un po' meglio il nostro pensiero, ci sia qui permesso di togliere un esempio dalla filosofia più astratta della Grecia, e che è anzi la filosofia più astratta in generale (43). Saggiamo un po' il passaggio logico di questa antichissima filosofia dalla dottrina di Parmenide a quella di Eraclito.

Servendoci, ma solo in parte, e a modo nostro, del linguaggio del Rosmini, noi possiamo raccogliere la dottrina di Elea e quella di Efeso nei termini seguenti.

Ecco da prima lo spirito di quella di Elea.

Ciò che non è, non si può pensare; non può dunque essere oggetto del pensiero e del sapere altro che l'essere. Questa è la vera via. Volere proporsi ad oggetto del conoscere ciò che non è, è la via falsa. Tutto ciò adunque che si può pensare, è una cosa sola, e questa cosa sola è l'essere. Ma questa cosa sola, che è l'essere, è in tutte le cose; questa cosa sola, che è l'essere, è tutte le cose; questa cosa sola, che è l'essere, intuisce se stessa in tutte le cose. Questa sua intuizione di se stessa in tutte le cose è la vera filosofia.

Ecco ora lo spirito di quella di Efeso.

Ciò che è, non si può pensare; non può dunque essere oggetto del pensiero e del sapere altro che il divenire. Questa è la vera via. Volere proporsi ad oggetto del conoscere ciò che è, è la via falsa. Tutto ciò adunque che si può pensare, è una cosa sola, e questa cosa sola è il divenire. Ma questa cosa sola, che è il divenire, è in tutte le cose; questa cosa sola, che è il divenire, è tutte le cose; questa cosa sola, che è il divenire, discerne se stessa in tutte le cose. Questo suo discernimento di se stessa in tutte le cose è la vera filosofia.

Ora ognun vede come anche in queste due antiche filosofie si possono notare tre momenti distinti, e tuttavia assolutamente indissolubili. Il primo momento è il salire del pensiero all'unità (della totalità universale). Il secondo momento è il discendere del pensiero alla totalità universale (dell'unità). Il terzo, che non è soltanto un momento, ma è la integrità e verità di tutto il processo, è quel salire, che è discendere (senza cessare di esser salire), ossia, è quel discendere, che è salire (senza cessare di esser discendere).

E, di fatti, Parmenide sale a quell'unità (unità troppo astratta, troppo povera, ma questo non dice nulla contro il nostro assunto), a quell'unità, che è l'essere. Eraclito sale più su; sale a quell'unità meno astratta, meno povera, che è il divenire. Parmenide ed Eraclito discendono, nell'atto stesso del salire, a quella totalità universale, che è la totalità universale della rispettiva unità (l'oceano immobile dell'essere, l'oceano agitato del divenire). Parmenide ed Eraclito, adunque, prendono in mano, come dire, un filo dell'ordito comune del tutto, e, nell'atto e coll'atto stesso del prendere in mano questo filo, rifanno, a modo loro, tutte quante le cose

dell'universo, dal punto di vista di questo filo: scorgono, in somma, un primo raggio di luce nella fitta tenebra delle cose. Ora io domando: Parmenide ed Eraclito, in quanto scorgono un raggio della luce ideale (in quanto si elevano, ed elevano tutte le cose, ad un principio assolutamente universale, che è, come si è detto, l'essenza comune di ogni possibile filosofia), sono quel tale Parmenide che nacque in Elea, quel tale Eraclito che nacque in Efeso; ovvero sono la coscienza di se stessa, benchè astrattissima e poverissima, della verità assolutamente universale? Questa primitiva coscienza di se stessa della verità assolutamente universale non fa parte, non farà parte eternamente, della vera ed assoluta ragione?

Posto il vero concetto della filosofia e della scienza in generale, che dire dello spirito in sè o della ragione nella sua intrinsechezza, universalità, o potenzialità? Dal frutto si conosce la pianta, dai risultati si conosce la potenza. Il frutto, il risultato, ci è ora abbastanza noto. Vediamo dunque quale sia, quale debba essere per necessità, la natura della pianta che porta questo frutto, quale sia, quale debba essere per necessità, la natura della potenza, che mena a questo risultato.

Ebbene, per non allontanarci subito nè da Eraclito, nè da Parmenide, domandiamo a quest'ultimo (giacchè il suo intelletto non è fuori di noi): che cosa è la ragione in sè, che cosa è lo spirito nella sua schietta universalità? La sua risposta sarà che la ragione in sè, lo spirito nella sua schietta universalità, non può essere altro che l'essere, in quanto intuisce se stesso in tutta la sua estensione. Con coscienza, o senza coscienza: con coscienza in quelli che vivono nel mondo della verità, senza

coscienza in quelli che vivono nel mondo della illusione; ma, in ogni modo, lo spirito nella sua schietta universalità, la ragione in generale, non è, nè può essere altro che l'essere, in quanto intuisce se stesso in tutta la sua estensione.

Con tutta la riverenza dovuta a Parmenide, Noi gli facciamo osservare che l'essere, appunto perchè è l'essere, non può intuire se stesso, nè con coscienza, nè senza coscienza. L'intuizione è moto, è processo, l'essere è la negazione di ogni moto, di ogni processo. Tuttavia confessiamo che, se la ragione, se lo spirito in generale fosse possibile nella sua filosofia, la risposta sua sarebbe assolutamente incontrovertibile.

Facciamo la stessa domanda ad Eraclito. Ed egli ci risponde: lo spirito o la ragione in generale non è, nè può essere altro che il divenire, in quanto discerne se stesso in tutta la sua estensione: con coscienza in coloro che vivono nella luce, senza coscienza in coloro che vivono nelle tenebre.

Con tutta la maggiore riverenza dovuta ad Eraclito, Noi gli facciamo notare che discernere è distinguere e fissare la natura delle cose, (perciò il discernere è parlare, almeno internamente) [44]; e che il divenire puro e semplice è la negazione della natura delle cose (e perciò è anche la negazione di ogni possibile linguaggio). Tuttavia confessiamo che, se la ragione, se lo spirito in generale fosse possibile nella sua filosofia, la risposta sua sarebbe assolutamente incontrovertibile.

Un esempio solo dalla filosofia moderna; ma questo esempio lo prenderemo dal padre stesso, dal vero padre di tutta la moderna filosofia.

Ognun sa che il padre della filosofia moderna è Cartesio; ma, siccome il vero Cartesio è soltanto

Spinoza, così noi, inchinandoci dinanzi a questo divino intelletto, gli domandiamo: che cosa è lo spirito in sè, che cosa è la mente in generale?

La risposta di Spinoza è la seguente.

Lo spirito in sè, la mente in generale, è la stessa sostanza, in quanto però si considera come sostanza pensante. *Mens substantia est, quatenus aut omnia omnibus modis et clare et distincte cogitat; aut non omnia, nec omnibus modis, nec clare et distincte cogitat. Mentis natura cogitatio est: finita, hoc est homo; infinita, hoc est Deus.*

Con tutta la riverenza ancora più profonda, dovuta al grande pensatore di Amsterdam, Noi osserviamo che il termine *cogitatio* e il termine *substantia* non possono stare insieme (qualora nel secondo non si faccia penetrare tutta la forza del primo), e che perciò il dire *substantia cogitans* è una *contradictio in terminis*. Tuttavia confessiamo che, se nella filosofia di Spinoza, così come essa è in principio, fosse possibile il concetto dello spirito o della mente, la risposta sua sarebbe assolutamente incontrovertibile ([45]).

Conclusione: se in una filosofia qualunque è possibile il concetto dello spirito, della mente o della ragione in generale, la ragione, la mente o lo spirito in generale, non può consistere in altro, per questa filosofia, che nello stesso suo principio, in quanto potenza dello spirito finito e dello spirito infinito; non può consistere che nello stesso fondamento del tutto, da essa scoperto, in quanto fondamento di tutto il mondo dello spirito, umano e divino. Sicchè la questione si riduce a questo: avete voi un principio, avete voi scoperto un certo fondamento di tutte le cose? Se sì, lo spirito, la ragione o la mente in generale, non può essere altro, per voi, che questo

stesso fondamento, questo stesso principio, come potenza della vita, umana e divina. Se no, è inutile rompersi il capo, perchè senza il concetto di un principio o fondamento universale del tutto, noi facciamo ridere quando ci arrabbattiamo per sapere che cosa sia lo spirito, la mente o la ragione, vuoi in particolare, vuoi in generale. Che cosa sia lo spirito, la mente o la ragione in particolare (in quanto Dio, o in quanto uomo), non si può intendere, se innanzi tutto non s'intende che cosa sia lo spirito, la ragione o la mente in generale; che cosa sia lo spirito, la mente o la ragione in generale non si può intendere, se innanzi tutto non s'intende che cosa sia l'assolutamente universale, ossia, lo spirito, la ragione e la mente in senso puramente metafisico o protologico.

Ed ora veniamo al nostro concetto.

Per vedere che cosa sia lo spirito in sè o in quanto unità ideale della natura umana e della natura divina, noi dobbiamo fare tre passi. Il primo è questo: ridurre lo spirito in sè alla essenza comune di tutto l'universo; vedere, cioè, come lo spirito in sè sia lo stesso assoluto, sia quella stessa virtù onde tutte cose son ripiene; sia, in somma, quella stessa attività tetica, antitetica e sintetica, di cui innanzi abbiamo discorso, e che costituisce il principio e la natura assolutamente universale del tutto. Questo primo passo, primissimo giudizio intorno allo spirito in generale, non è tale, certamente, da poterci introdurre nella sua essenza propria, determinata e veramente caratteristica. Tuttavia, senza questo primo passo, senza questo primissimo giudizio, è assolutamente impossibile stabilire quale sia quella determinazione propria, quella peculiare natura

e differenza che specifica e caratterizza lo spirito, almeno in generale; e più impossibile ancora è stabilire checchessia di schiettamente razionale o filosofico intorno allo spirito divino, o allo spirito umano. Questo passo è molto facile a chi abbia dinanzi all'occhio della mente il Primo filosofico, perchè questo passo egli lo ha già dato, ed ora non deve fare altro che richiamare la concezione generalissima del tutto, già stabilita, per discendere quindi alla determinazione e definizione della natura propria dello spirito, in quanto tale. La facilità di questo passo, che fu notata chiaramente dal nostro Bruno, e che ridesta la bella immagine del *facilis descensus Averno* del poeta latino, ha luogo adunque solo quando si sia già pensato puramente, e il pensiero si sia già orientato in se medesimo; sì che l'essenza dello spirito sia già nota a se stessa, almeno in quanto essenza assolutamente universale, identità dell'essere e del conoscere, principio generalissimo e comunissimo di tutto il reale e di tutto il possibile.

Questo primo passo fu dato nella storia della filosofia da Federigo Schelling; imperocchè soltanto lo Schelling riuscì ad abbattere per sempre la pretesa opposizione assoluta della natura; soltanto allo Schelling spetta la gloria di aver tradotto in vero concetto filosofico l'intuizione poetica vergiliana:

> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

Giovanni Fichte, benchè l'aspirazione infinita della sua anima eroica altra non fosse che quella di sottomettere e di aggiogare all'attività assoluta dell'Io tutta la realtà del non-Io, pure non raggiunse davvero questo altissimo fine. Dinanzi all'occhio di

Fichte, la natura esterna non è un *Thun*, non è una vera ed assoluta *Thathandlung*; è ancora un *Seyn*; e perciò non è ancora, come poi per lo Schelling, quello stesso che è lo spirito. Se nella dottrina di Fichte il *Seyn* morisse e si risolvesse totalmente nel *Thun*, cesserebbe in essa ogni opposizione, ogni urto, ogni ostacolo; e la vera perfetta unificazione dell'Io e del non-Io sarebbe bella e compiuta. Sebbene sull'orizzonte della filosofia di Fichte si annunzii già la bella aurora dell'unità dell'essere e del conoscere, tuttavia, bisogna riconoscerlo, la chiara e fulgida luce di questa unità (al di fuori della quale, come già sappiamo, il vero ed assoluto sapere non è possibile) non sorge realmente se non nella filosofia dello Schelling.

Il nostro primissimo giudizio intorno allo spirito in generale è dunque questo: lo spirito in generale è quella stessa attività ideale e reale (l'una in quanto l'altra, e viceversa), quella stessa teoria essenzialmente pratica, quello stesso processo cogitativo essenzialmente operoso o positivo, in cui sta l'essenza o natura comune di tutte le cose ([46]).

Ma, appunto perchè diciamo che lo spirito è questa stessa essenza o natura comune di tutte le cose, noi non diciamo fin qui ancora nulla intorno allo spirito nella sua differenza specifica. Facciamo adunque il secondo passo, il nostro secondo giudizio intorno allo spirito in generale.

Ebbene, lo spirito in generale non è la stessa attività sintetica assoluta, così come essa è nella natura esterna. Ogni forma della natura esterna (della natura strettamente detta) è attività tetica, antitetica e sintetica. Di fatti, ogni forma della natura ha i suoi principii, le sue leggi, le sue determinazioni ideali; e perciò nessuna cosa della natura

ha queste determinazioni come sue proprietà esclusive. Queste determinazioni sono il proprio della sua essenza, ma non già il proprio della cosa stessa come esistenza puramente spaziale e temporale. Le stesse determinazioni dello spazio e del tempo non sono di questa o di quella realtà naturale, se non in quanto e perchè sono determinazioni della specie che in esse si estende, si ripete e perdura. Lo spazio e il tempo sono la vita stessa della specie, in quanto è considerata nella sua massima astrattezza. Di più, noi già sappiamo che nessuna cosa ha, ma ogni cosa pone, ogni cosa traduce in atto le sue determinazioni ideali; ogni cosa è un'applicazione od incarnazione reale e metodica della sua teoria. La realtà naturale è adunque un processo perenne di affermazione e riaffermazione dei suoi principii, come atto proprio di questi principii medesimi. Ora qui è appunto la differenza: questi principii della natura sono sempre principii particolari. In ogni principio particolare c'è, senza fallo, il principio dei principii, c'è, già s'intende, il principio assolutamente universale; c'è, in somma, certamente, l'attività sintetica assoluta. Ma come? Come distinta, o almeno distinguentesi nella sua intrinsechezza ed universalità? Nella natura, l'attività sintetica assoluta è sempre immersa ed impigliata in una forma particolare, è sempre, come dire, chiusa in un particolare involucro, dal quale non si può distrigare se non entrando e manifestandosi in un altro. Il proprio dell'attività sintetica assoluta, in quanto natura, è sempre questo, di essere, come dire, incastrata in uno schema sensibile. E perciò in natura non ci sono vere individualità, ma soltanto individualità apparenti e fugaci e senza proprio valore. Ogni individualità naturale è

un esemplare, una semplice copia della sua specie, e vale tanto quanto un'altra.

L'attività sintetica universale qui non si estolle al di sopra della forma particolare della sua manifestazione. E però si manifesta, e non si manifesta; si rivela, e non si rivela; si manifesta e rivela in questa o quella forma, non come quella che è in sè: nè come attività universale assolutamente distinta, nè come attività universale distinguentesi in quanto universale ([47]). La natura è la dea velata, ma velata a se stessa e solo perchè tutta involuta nella sua peculiare attività, e non mai ripiegata davvero sopra se medesima. Anche quando l'essenza del tutto (e perciò anche essenza della natura), anche quando l'attività sintetica assoluta arriva finalmente al senso di sè (al *Selbstgefühl*); anche quando, in somma, essa raggiunge quel possesso di se stessa, onde si origina la natura animale (il processo di animazione dell'organismo e di incorporazione ed organizzazione sempre più perfetta del senso di sè), l'esistenza comunque distinta e propria di essa nella sua intrinsechezza ed universalità non ha ancora, nè può aver luogo. Anche nella vita animale, l'artefice interno della natura, benchè in certo modo fatto intimo a se stesso, è tuttavia sempre imprigionato nell'angusto carcere dell'organismo corporeo. In quello stesso atto ultimo e finale della natura, che è la generazione animale, ed in cui la vita del genere, la interna energia di tutto il mondo materiale si sforza, dirò così, di toccare se stessa e di librarsi in se medesima, in quell'atto stesso noi possiamo, certamente, ravvisare come il fremito e l'aspirazione più profonda o più alta di tutta la vita naturale, non però la stessa interna energia della natura come svincolata dalla sua esterna esistenza, libera ed indipendente,

veramente individuale e realmente affermantesi nella sua universalità. La generazione animale si adopera e si affatica, in tutto il corso della sua evoluzione, per la individualità reale del genere. Ma la individualità reale del genere non è possibile, finchè il genere stesso è ancora tutto immerso e come seppellito nei bisogni e nelle funzioni della specie, per quanto alta questa sia. Finchè nella specie non si fa vivo il genere di tutte le specie, noi siamo sempre nella pura e semplice sfera della natura esteriore. Ora il genere di tutte le specie (l'unità del tutto, l'attività sintetica universale) non c'è come realmente o distintamente operante, neanche nella più alta specie del regno animale. La tendenza della natura, in tutte le forme del suo esplicamento, è sempre quella di porre la sua unità. La stessa tensione della materia (*die Kraft der Haltung* dello Schubert) non ha altro scopo. Ma dire che, in tutte le forme della natura, l'unità interna di esse ad altro non intende che a porsi come unità reale, distinta od individuale, non è dire che questa unità ponga sè davvero come reale, distinta od individuale nella stessa natura. Il carattere essenziale della natura è la molteplicità, la varietà infinita delle sue forme, la ricchezza inesauribile delle sue manifestazioni. Questa molteplicità e varietà infinita di forme, questa ricchezza inesauribile delle sue manifestazioni dipende però dalla impossibilità stessa, in cui si trova l'unità della natura, di affermare davvero se medesima. E però il concetto della natura non c'è, e non ci può essere nelle scienze naturali. L'unità della natura non può essere un dato dell'esperienza, se non a colui che ha già dinanzi all'occhio della mente l'unità del tutto; poichè essa non è se non questa stessa unità

del tutto, in quanto piglia tutte quelle forme particolari, oggettive od esteriori, senza delle quali non potrebbe esistere a se medesima, distinguersi e farsi presente a se stessa nella sua intrinsechezza ed universalità. La natura, per chi non abbia coscienza dell'unità del tutto, non è, nè può essere altro che un vero labirinto. Senza il filo di Arianna, senza il concetto metafisico o protologico, lo studio filosofico della natura è assolutamente impossibile. Chi non sa che cosa sia l'assoluto in sè (quello che esso è realmente soltanto in fine), molto meno può sapere che cosa sia l'assoluto come assoluto naturale [48].

Lo spirito adunque non è la natura, perchè non è l'assoluto come manifestantesi in forma particolare e tutto immerso nella medesima. Ma il dire che lo spirito non è la natura, importa forse che il contenuto della natura sia escluso dallo spirito? In altri termini, lo spirito e la natura sono come due particolari coordinati, dei quali ciascuno ha le sue determinazioni proprie ed esclude le determinazioni dell'altro? In somma, l'attività dello spirito e l'attività della natura si svolgono sullo stesso piano, ovvero l'attività dello spirito si svolge al di sopra di quella della natura?

La risposta vien da sè. Se lo spirito non è la natura, questo non vuol dire che lo spirito non contenga in sè la natura, e non la contenga in sè in forma più alta. Il contrario, in vece, è appunto il vero. Lo spirito non è la natura soltanto nel senso che esclude da sè tutto ciò che c'è di negativo e di puramente finito nella medesima, soltanto nel senso che le determinazioni della natura non si riproducono nello spirito in quella forma esteriore e sensibile, per la quale si dicono e sono determinazioni naturali. Tutte le energie della materia, tutte le funzioni

dell'organismo, e così via, sono escluse e negate dall'attività dello spirito soltanto nel senso che in quest'attività esse non hanno più quella forma spaziale, esteriore, e quindi sensibile, per la quale si dicono e sono energie e funzioni naturali o esternamente reali ([49]).

Ora, come si può raccogliere da tutto ciò che abbiamo detto innanzi, questa esclusione e negazione di tutto ciò che c'è di negativo e di puramente finito nella natura non è, nè può essere opera della medesima natura. Come, parlando rigorosamente, non l'uomo si eleva a Dio, perchè l'uomo si eleva a Dio solo in quanto porta in sè l'unità ideale della natura umana e della natura divina; così non la natura materiale si eleva alla natura spirituale; ma l'unità dell'una e dell'altra procede dall'una all'altra, e pone così realmente se stessa nella sua verità. Tutto lo svolgimento e il progresso della natura è dovuto soltanto a quella possanza interiore, nel cui seno infinito è contenuta ogni possibile forma della natura ed ogni possibile forma dello spirito. La natura e lo spirito sono l'evoluzione di una sola ed unica attività fondamentale. Ma questa attività fondamentale non potrebbe porsi come spirito, se prima non si opponesse a se stessa come natura. Chè, se alla sua interiorità ed universalità ideale non opponesse prima tutte le possibili forme reali e speciali della sua manifestazione esteriore, come mai potrebbe essa farsi presente a sè nelle medesime? Affinchè l'attività sintetica universale sia reale in quanto universale, deve innanzi tutto essere reale in tutte le sue possibili determinazioni particolari. L'universale, reale come universale, presuppone tutta la realtà dei suoi rispettivi particolari. Così, p. e., non sarebbe possibile neppure la semplice sensazione della luce

(non dico la rappresentazione, e molto meno il vero concetto di essa), se già prima la luce non risplendesse fisicamente in tutte le sue possibili fattezze; e similmente non sarebbe possibile neppure la semplice sensazione del suono, se già prima il suono non fosse fisicamente reale in tutti i possibili suoi modi; e così via via. L'universale *in sensu* non ci può essere, se già prima non esiste l'universale *in re* (50).

Quel che si dice di ogni universale tanto più va detto dell'universale assoluto o dell'assolutamente universale, che è lo stesso. Perchè l'universale assoluto, l'attività sintetica universale si faccia intima a sè nella sua universalità, deve già essersi esplicata in tutta la molteplicità necessaria delle sue manifestazioni particolari ed esteriori. Se il principio della natura non fosse già tutta la natura, come mai potrebbe possedere ed affermare se stesso, in quanto principio della medesima?

In fine, lo spirito non è la natura soltanto perchè esso è il fattore stesso della natura; ed è, si noti bene, il fattore stesso della natura non già in quanto si svolge nella natura ed è tutto immerso nella produzione della medesima, ma in quanto è il fattore stesso della natura come estraentesi o distrigantesi da essa e come imprimente nella medesima il suggello indelebile della sua assoluta signoria. Ed eccoci così al nostro terzo passo, al terzo giudizio intorno allo spirito in generale.

Lo spirito è il creatore del cielo della terra, non in quanto crea il cielo e la terra, ma bensì in quanto si distingue da questa sua prima creazione, si mette in rapporto con essa e la rinnovella mentalmente dal punto di vista della sua essenza universale ed eterna. Dire perciò che lo spirito è il creatore del

cielo e della terra non è dir tutto; imperocchè, se lo spirito è il creatore del cielo e della terra, il creatore del cielo e della terra non è ancora lo spirito ([51]).

Per avere il concetto dello spirito in generale, non basta dunque profondarsi nella essenza delle cose e discendere sino al fondo di tutto l'universo. Fa d'uopo vedere come questo fondo di tutto l'universo venga su a galla dalle onde tempestose della natura sensibile, e il principio e la potenza del tutto arrivi finalmente all'affermazione di sè in quanto tale. *Facilis descensus Averno*, abbiamo detto innanzi (colle debite dichiarazioni); e sta bene. *Sed revocare gradus, superasque evadere ad auras, hoc opus, hic labor est.* Intendiamo adunque bene questo concetto dello spirito in generale; chè, ripetiamo, senza questo concetto generale dello spirito, è assurdo e vano il pretendere di filosofare sulla natura divina o sulla natura umana.

La funzione fondamentale dello spirito è l'attenzione a se stesso, e il *redire ad se.* Con linguaggio più generale si può dire che la funzione fondamentale dello spirito è la riflessione. Lo spirito è spirito in quanto si ripiega sopra se medesimo. Ma questo vuol dire che lo spirito, anche prima di ripiegarsi sopra se medesimo, ci deve essere in altra forma. Se no, chi si ripiegherebbe sopra se medesimo? E di fatti, come noi già sappiamo, lo spirito, prima di essere spirito, prima cioè di essere attività sintetica assoluta ripiegantesi sopra se medesima, ritornante ed attendente a se stessa, è attività sintetica assoluta ignara di sè, tutta immersa, divisa e distratta nelle forme diverse ed opposte della natura.

La prova più semplice e più chiara della identità dello spirito col principio della natura ci è data appunto da questo, che lo spirito è essenzialmente

riflessione. Questa riflessione può essere più o meno consapevole e può essere inconsapevole del tutto. Certo è che il sorgere dello spirito è il sorgere della riflessione, è il cominciare del ritorno sopra di sè [52]. Ora chi è che riflette? Chi è che ritorna sopra di sè? Una specie naturale, e sia pure la più perfetta specie animale, sia pure, p. e., una scimmia ancora più perfetta di tutte quelle che conosciamo, può, in quanto specie, riflettere? Può, in quanto specie, ritornare sopra se stessa? Questa è la questione. Ebbene, vediamo. Che cosa è riflettere? Riflettere (allorchè si parla, come qui, della riflessione in atto) è (per lo meno!) spargere, è proiettare sulle cose determinazioni assolutamente universali; è (per lo meno!) informare la realtà a categorie assolutamente generali, ad elementi assolutamente comuni. Se noi togliamo dalla riflessione in atto anche queste determinazioni, anche queste categorie o elementi assolutamente universali, assolutamente generici o comuni, la riflessione si estingue ed annichila del tutto, e colla riflessione si estingue ed annichila del tutto anco la possibilità stessa della conoscenza reale e concreta. Questo è il fatto: non si riflette senza principii assolutamente universali. Togli l'essere, e la riflessione non potrà dire: questo esiste; togli il divenire, e la riflessione non potrà dire: questo apparisce, questo scomparisce; togli il qualcosa, e la riflessione non potrà dire: questo è un non so che; togli l'identità, la differenza, ecc., e la riflessione non potrà dire: questo è identico, questo è differente, ecc., togli in somma, le determinazioni astratte del ripiegamento sopra se stessa dell'attività sintetica assoluta, e questa ricasca e si rannicchia issofatto nella pura e semplice sfera assolutamente inconsapevole del senso o dell'animalità.

Chi è dunque che riflette? Una specie, qualunque sia, può trovare in sè, in quanto specie, principii o elementi assolutamente generici? Se li trova, questo non vuol dir forse che tale specie è capace di uscire di sè come specie e, perciò, di ritornare sopra di sè come genere sommo? Dunque è il genere sommo quello che riflette; e che in quanto riflette, in quanto ritorna sopra se stesso, si dice ed è spirito, ragione o mente (non più in senso astratto, ma in senso concreto). Esprimendosi col linguaggio di Kant, si potrebbe dire: la riflessione è atto della cosa in sè (non di questa o quella, ma della cosa in sè in generale). Ci sarebbe però da osservare che la cosa non può riflettere, e che appunto perciò la vera riflessione non ammette cose, e per conseguenza, rende affatto oziosa la questione della cosa in sè ([53]). Ma torniamo a noi.

Questa riflessione, di cui si parla qui, è dunque la funzione primitiva ed originaria dello spirito, lo spirito stesso, la stessa ragione o mente nella sua esistenza immediata ed assolutamente originaria. Diciamo immediata ed assolutamente originaria, perchè il sorgere della riflessione non ha nè può avere una causa esterna: o spunta e spunta da sè assolutamente, o non spunta. Questa verità, come sappiamo, è universale (tutto ciò che sorge di nuovo al mondo non può essere che il prodotto della libera creazione); ma qui, nello spuntare della coscienza, è di tale evidenza che non può sfuggire neanche ai ciechi. Qualunque meccanismo, qualunque empirismo, non può che ritirarsi scornato dinanzi allo spuntare di questa luce della coscienza. E non si creda che adoperiamo a caso questa metafora della luce. Prima della luce, che cosa c'è nel mondo materiale, che possa determinare lo spuntare di essa?

E, prima della riflessione di cui parliamo, che cosa c'è nel mondo spirituale, che possa determinare il sorgere della medesima? Forse lo stesso Locke, volere o no, non è d'accordo in questo?

Chi dice riflessione sopra se stessa dell'attività sintetica universale, dice nel tempo medesimo distinzione di sè di essa dalla natura. In altri termini chi dice creazione che si ripiega sopra se stessa dice almeno distacco della medesima dalla sua esterna esistenza. In effetti, l'attività sintetica universale non può ritornare a sè, se non estraendosi e distrigandosi dall'altro di sè. Quest'altro di sè è (fin qui) la natura esterna ([54]).

Ora, mettendo insieme tutto ciò che abbiamo stabilito fin qui, si deve vedere chiaramente come la riflessione, di cui parliamo, non è, nè può essere quella che è, se non in quanto pone, nel tempo stesso, la soggettività e l'oggettività. Ripiegandosi sopra se stessa, l'attività sintetica universale diventa soggettiva. Distinguendo sè dalla natura e la natura da sè (e proiettando sulla medesima le sue determinazioni ideali), fa che questa diventi oggettiva dinanzi a sè: più o meno oggettiva, secondo il più o il meno della luce ideale che vi sparge sopra. Ed eccoci così al nostro Primo gnoseologico.

Come si spiega il conoscere? Si spiega coll'identità come mentalità, ha detto il nostro Spaventa. Si spiega coll'identità come autocoscienza oggettiva, aveva detto l'Hegel. Ma mettiamo da parte questa identità come mentalità, questa identità come autocoscienza oggettiva, e vediamo un po' se si può spiegare il conoscere. Ricominciamo dal soggetto. Chi è che conosce? Noi abbiamo detto innanzi provvisoriamente che chi conosce (chi sente, chi sa, chi intende, ecc., ecc.) è la ragione, è lo

spirito. Ma qui è il punto serio e definitivo: chi è la ragione? chi è lo spirito?

C'è stato chi s'è proposto a suo modo questa gravissima questione cercando sulla via dell'esperienza chi è lo spirito, il soggetto del conoscere. Vi mise tutto l'impegno di riuscire; pure il soggetto del conoscere non lo trovò. — E allora? — E allora: « Lasciamo la metafisica, e stiamo ai fatti ». Ma, Dio buono! che fatti e fatti! Qui è questione di salire al di sopra di tutti i fatti, ed anche al disopra dello stesso atto del conoscere, da cui ci vengono tutti i fatti possibili, e perciò, qui, è di metafisica appunto che si ragiona. Senza metafisica, senza determinare il principio assolutamente universale del tutto, come si può sapere chi è che conosce? Che forse ci possono essere due principii? ci può essere un principio del conoscere che sia altro dal principio dell'essere? — Dunque? — Dunque: metafisica, innanzi tutto; se vogliamo sapere e poter dire filosoficamente chi sia il riflettente, chi sia il consciente, chi sia il conoscente, ecc., ecc. Ma veniamo all'oggetto.

Nell'oggetto del conoscere bisogna distinguere due aspetti, o dirò meglio, due valori: il valore ideale e il valore empirico. Lo Spaventa dice: bisogna distinguere il *quid* e il *quod*. Di fatti non c'è cosa che sia un puro *quid*, nè c'è cosa che sia un puro *quod*. Una cosa senza idea, senza natura, è impossibile. Una natura, un'idea senza realtà non è concepibile, non è neppure immaginabile, per la ragione semplicissima che, se si concepisse o immaginasse, la concezione o la immaginazione di essa sarebbe appunto quella tale realtà che si vorrebbe negare. Così la chimera non è soltanto un *quid*, ma è anche un *quod*: è anche una rappresentazione

reale nella coscienza di chi se la immagina. Idea e realtà adunque sono due valori distinguibili, ma l'uno non può stare senza l'altro. E però noi diciamo che la creazione è sostanziale: perchè non pone soltanto il reale, ma pone l'idea come reale (55). Questi due valori, nella esistenza effettiva delle cose, non sono distinti. Il valore ideale esiste effettivamente solo nel valore reale e come valore reale. Ma nello spirito il valore ideale si distingue dal reale. Se nello spirito il valore ideale delle cose non si distinguesse dal reale, se lo spirito non accogliesse in sè questo valore ideale, staccandosi dal reale, questo non potrebbe affacciarsi ed avere un senso dinanzi alla sua coscienza. *Mens non percipit externe, nisi per ea quae sunt (quae fiunt*, si direbbe meglio con Cartesio) *in semet ipsa.* Dinanzi allo spirito non c'è, nè ci può essere se non quello (il valore ideale) che si distingue nello spirito e per opera dello spirito. Niente c'è, nè ci può essere dinanzi alla mente, o comunque per la mente, che non si sia, dirò così, formolato, o almeno semplificato, per opera della mente nella mente stessa.

Ma, perciò, se nell'oggetto del conoscere c'è sempre da considerare questi due valori, noi domandiamo: si può conoscere, senza porre mentalmente il valore ideale delle cose? E non è forse la posizione mentale o cogitativa di questo valore ideale delle cose quella che fa nascere (o rinascere) le cose stesse in quanto oggetti del conoscere? Aboliamo pure il valore ideale delle cose, che sono dinanzi al nostro conoscere, e lasciamo soltanto il loro valore reale; togliamo il *quid* e lasciamo soltanto il *quod.* Ciò fatto, guardiamo un po': dove sono più le cose in quanto conosciute? In quanto conosciute, non ci sono più, e perciò, per noi, è come non

fossero affatto. Perchè esistono dinanzi ai nostri sensi le cose sensibili? Esse sono lì, e perciò, perchè sono lì, le sentiamo; ovvero esse sono lì, perchè le sentiamo e solo in quanto e per quanto le sentiamo? Ora che cosa è sentire, se non è distinguere (senza però determinare logicamente: senza far uso di nessuna categoria assolutamente universale)? distinguere, io dico, il *quid* (non già dal, ma) nel *quod* e sotto le impressioni di esso? La distinzione del *quid* dal *quod*, del valore ideale dal valore reale, richiede l'uso delle categorie logiche, perchè non è possibile giudicare, non è possibile subordinare il *quod* al *quid*, se il *quid* non è, in qualche modo, logicamente determinato. Ma la distinzione del *quid* nel *quod*, del valore ideale nel valore reale, e sotto l'azione stessa di esso, è una distinzione che la fa anche il senso, ed è, anzi, la funzione propria del senso. (Quando si dice che il senso non distingue, ciò è perchè non si distingue distinguere da distinguere). Ciò posto, facciamo la stessa ipotesi che abbiamo fatto testè: aboliamo il valore ideale (logicamente indeterminato) delle cose, che sono materia del nostro sentire; lasciamo in questa materia del sentire solamente il suo *quod* (solamente quel molteplice sensibile in cui essa consiste), e togliamo dalla medesima il suo *quid* (quella qualità o natura, in cui il molteplice sensibile trova la sua unità). E poi, cerchiamo di sentire. Che cosa sentiamo? Non sentiamo più niente! E il perchè è manifesto. Il sentire non è l'essere affetto, non è il ricevere delle impressioni, ma è il distinguere, nelle impressioni e sotto l'azione delle medesime, la loro natura (senza affatto determinarla logicamente, come abbiamo già detto). Sentire è unificare, è semplificare il molteplice sensibile, è produrre

l'unità ideale di questo molteplice (senza determinarla logicamente, ripetiamo). Così, p. e., se noi mettiamo da parte, nell'atto dell'udire, il risultato di quella unificazione o semplificazione del molteplice udibile, nella quale appunto consiste l'udire, dove è più il mondo dell'udito? *Die Wellen des Meeres werden sich noch bewegen, aber nicht mehr rauschen. Die Welt verstummt. Es giebt keine hörbare Welt mehr,* risponde bellamente Kuno Fischer. Se mettiamo da parte, nell'atto del vedere, il risultato di quella unificazione o semplificazione del molteplice visibile, nella quale appunto consiste il vedere, dove è più il mondo della vista? *Die Wellen des Meeres werden sich nicht mehr bewegen! Es giebt keine sichtbare Well mehr!* (56).

Se tutto ciò è vero, come è verissimo, la conclusione è questa. Nello spirito, o dinanzi allo spirito, non c' è, nè ci può essere altro che il prodotto stesso dello spirito. Nel senso, o dinanzi alla coscienza, non c'è, nè ci può essere che ciò che lo spirito pone, o come senso, o come coscienza. Lo spirito non sente che se stesso, non sa che se stesso, non intende che se stesso; e così via. Che l'uomo, in quanto spirito finito, non abbia coscienza di questa necessaria ed eterna presenza di se stesso a se stesso in tutto l'universo, non importa. La mente umana è così immersa e seppellita, dice il Vico, nelle cose del senso, che deve durar troppa fatica per intendere se medesima. Se la mente umana, aggiungiamo noi, potesse, in quanto umana, intendere se medesima, si accorgerebbe che, anche immergendosi e seppellendosi nelle cose del senso, essa non esce da se stessa. La mente non trova nelle stesse cose del senso se non quello che vi ha posto. Finchè non abbia distinto in sè, finchè, rigirandosi in se medesima, non abbia, dirò

così, estratta quella natura o quiddità, che è comune a sè ed alle cose; finchè non abbia a poco a poco e processualmente segregato nel suo interno il contenuto identico del conoscere e dell'essere (del sentire e del sensibile, del sapere e del sapibile, dell'intendere e dell'intendibile, e così via via); finchè, in somma, non abbia rifatto dentro o come mente quello stesso che fa fuori o come attività naturale, la natura esterna non è sentita, e, molto meno è conosciuta, e molto meno è intesa; e così via via. L'oggetto del conoscere in generale, tutto il mondo (intellettuale o sensibile), in cui lo spirito si muove, è mondo suo: è carne della sua carne, ossa delle sue ossa. Nè questo vuol dire che lo spirito, movendosi sempre in se medesimo, si aggiri perciò nel campo dei sogni ed abbracci così non già Giunone, ma le nuvole. Le nuvole sono soltanto nel valore empirico delle cose, non già nel valore ideale. E appunto perchè non può farsela colle nuvole, lo spirito si ritira dal valore empirico delle cose e rifà in sè il valore ideale di esse. Che lo spirito (sia pure come semplice senso) non possa mettersi in rapporto colle cose prese per sè, ma solo colla entità, solo col valore ideale di esse, è una verità così ovvia come l'altra, che questa entità, questo valore ideale delle cose non può esser dato allo spirito dal di fuori, ma è il prodotto puro e semplice dello spirito medesimo. Lo spirito crea a se stesso il proprio mondo, e non è spirito se non in quanto e per quanto crea a se stesso il proprio mondo. E dalla verità maggiore o minore del mondo che ei crea a se stesso dipende appunto la verità della sua attività ed esistenza. Innanzi abbiamo detto: lo spirito è tale, quale è il mondo in cui si aggira. Ora dobbiamo aggiungere: lo spirito è tale, quale è il mondo che egli crea

a se stesso, e in cui pone il suo affetto e la sua volontà.

Come ognun vede, dunque, il nostro Primo gnoseologico non è altro che lo stesso Primo filosofico o metafisico: è la stessa attività sintetica universale, la stessa unità del tutto, in quanto però librata in se medesima e processualmente distinguente il valore ideale dal valore reale delle cose; è la stessa unità del tutto come distintiva o discretiva universale. Mediante la distinzione (processuale) del valore ideale dal valore reale, l'unità del tutto si pone come dualità di soggetto ed oggetto. L'oggetto è quello stesso che essa ha prodotto come attività naturale, e perciò è già suo. Ma altro è che sia suo naturalmente, altro è che lo faccia suo razionalmente. Per farlo suo razionalmente, essa deve librarsi in se stessa; deve esistere come attività sciolta dalle forme particolari della sua esistenza naturale. S'intende bensì che il librarsi in se stessa e il cominciare a distinguere il valore ideale dal valore reale è perfettamente la medesima cosa. Non già che l'unità del tutto prima, dirò così, si scateni dalla natura, e poi cominci a distinguere quei due valori che nella natura medesima non sono, nè possono essere distinti. Il cominciare ad affrancarsi dalla natura e a risolverla nel suo valore ideale sono un atto solo. Per tanto lo spirito si affranca dalla natura, per quanto la natura finisce e muore nello spirito; per tanto il soggetto si solleva sull'oggetto, per quanto, distinguendolo, lo riduce a concetto (all'identità di soggetto ed oggetto). Ora, considerando il Primo gnoseologico dalla parte dell'oggetto, noi troviamo che questo non è altro che l'esistenza reale del valore ideale. Come esistenza reale è indipendente da me, da te, ecc. Tutto questo sta bene. Ma questa esistenza reale è

indipendente dall'idea che lo spirito come attività naturale vi pone, e come attività mentale vi scorge dentro? Questa è la questione. Ecco un moscerino che svolazza dinanzi ai nostri occhi. L'esistenza reale di quel moscerino è indipendente da tutte le nostre osservazioni. Se non ci fossimo noi al mondo, il moscerino ci sarebbe lo stesso (57). Ma la questione non è questa. Quel moscerino esiste indipendentemente dai processi materiali, organici e psichici che si rivolgono dentro di esso, ovvero non è altro che l'esistenza spaziale e temporale di questi processi appunto? E, se è così, questi processi non sono quello stesso che lo spirito (in senso metafisico), in quanto attività naturale esercita, e in quanto attività realmente mentale (cioè in senso psicologico) ora discerne ed analizza? Se così non fosse, che cosa sarebbe la scienza naturale? Lo scienziato naturale non fa forse mentalmente quello stesso che la natura fa sensibilmente? Che cosa fa il botanico, che cosa fa il zoologo, ecc. ecc., allorchè studia una specie? Direte che cava dagli esemplari l'idea che vi si attua di dentro? Ebbene, ammettiamo pure che l'idea la cavi proprio dagli esemplari. Ma la cava o non la cava? In termini chiari, quello che cava dagli esemplari è rappresentazione oggettiva, ovvero è ciò che gli esemplari manifestano a lui, che manifestarono ai suoi predecessori e manifesteranno ai suoi successori? Se, pel naturalista, fosse una pura rappresentazione soggettiva, egli non farebbe ricorso all'esperienza. — Dunque? — Dunque, questa idea che dice di cavare dagli esemplari non è nè puramente oggettiva, nè puramente soggettiva, ma è oggettiva in natura, ed è soggettiva o mentale nello spirito. E perciò la natura fa quello stesso che fa lo spirito, e lo spirito fa quello stesso che fa la natura.

Chi fa meglio? La natura viva, o la natura morta come natura?

Si dirà: — tutto questo sarà vero per la scienza, ma il fatto è che dinanzi allo spirito umano in generale l'oggetto, la natura sta da sè. — Ma perciò lo spirito umano, in quanto umano, non intende, nè può intendere. Perciò chi vuole intendere, deve superare la finitezza dello spirito umano, la quale trae origine appunto da questa indipendenza od autonomia della natura, malamente interpretata. Certo, la natura non la facciamo noi; ma chi la fa? Non la fa quello stesso principio che è in noi, e che nella natura è attività sintetica naturale, in noi è attività sintetica mentale o razionale?

Un neocritico ha detto: « il soggettivismo, se è coerente, non evita il fenomenismo, e se lascia una certa autonomia al non-io, alla natura, non evita il dualismo ». Ma quale soggettivismo? E, innanzi tutto, il soggettivismo, quando è coerente, non cade nel fenomenismo, ma nell'immaterialismo assoluto, e perciò nello scetticismo puro, schietto (e coraggioso!). Il soggettivista coerente non ammette, nè può ammettere un mondo esterno o materiale, neppure come semplice fenomenalità vacua. Il soggettivista coerente si chiude assolutamente in se stesso, e non esce, e sa di non potere affatto uscire da se stesso. Il soggettivista coerente adunque, non cade nel dualismo, perchè la sua coerenza non gli permette di affermar nulla che sia indipendente dall'io; e non cade neppure nel semplice fenomenismo, perchè la sua coerenza lo costringe a trattar le illusioni per quello che sono: per illusioni appunto. Dunque il fatto è questo: il soggettivismo, considerato in generale, non si può combattere. Chi combatte il soggettivismo in generale non

fa che servirsi delle armi stesse del soggettivismo. Che cosa adunque dobbiamo fare? Uscire dal soggettivismo nostro, ed entrare nel soggettivismo del creatore del cielo e della terra.

Oggi adunque non è più il caso di dondolarsi tra il soggettivismo e l'oggettivismo. Oggi occorre penetrare nello spirito del soggettivismo, e risolvere tanto l'oggettivismo quando il soggettivismo in quel tale razionalismo (o meglio sovrarazionalismo), che non cerca più, ma vede davvero la perfetta intelligibilità del reale e prova col fatto suo stesso, non già che la completa assimilazione del dato pensiero non si raggiunga, o che rimanga sempre qualche cosa o un limite oltre al quale l'intelligenza non possa andare, ma prova invece col fatto suo stesso che tutto l'universo è l'universo della intelligenza, è carne della sua carne ed ossa delle sue ossa.

Sicchè è quistione di finirla una volta col così detto dato, tanto caro ai neocritici. Dinanzi allo spirito non ci sono dati. Chi è che può dare qualche cosa al creatore del cielo e della terra? (58). Se la mente è essenzialmente fattrice, e non soltanto fattrice (giacchè anche la natura è essenzialmente fattrice), ma fattrice e datrice; ed è mente davvero solo in quanto datrice (essendo oramai manifesto che la mente finchè fa, ma non dà, non è la mente attuale, ma soltanto potenziale), il parlare di cose che siano date alla mente e non già dalla mente è tornare indietro, è andare al di là di Fichte, e anche al di là di Kant inteso bene; è tornare, in somma, al dommatismo, alla metafisica dell'ente, al volfianismo!

Niuna meraviglia dunque se lo spirito, con un semplice atto di ripiegamento (rigorosamente metodico

però), con una semplice riflessione sopra se stesso (purchè rigorosamente processuale), possa attingere ed attinga davvero dal suo fondo medesimo tutto il valore ideale di ogni realtà, tutti i tesori della conoscenza in generale. Ma si badi a non confondere le questioni. Noi non diciamo che lo spirito possa cavare dal proprio fondo la verità delle cose, anche quando innanzi tutto non si sia messo in relazione colle cose medesime. Questo sarebbe come dire che lo spirito possa fare il più, senza prima aver fatto il meno, e concepire l'universale e l'eterno nella sua universalità ed eternità, senza prima averlo ravvisato nella forma dello spazio e del tempo. In altri termini, questo sarebbe come dire che si possa arrivare alla cima del monte stando a dormire sulle oziose piume. Si tratta di vedere se lo spirito arriva alla cima del monte, dirò così, colle gambe sue, o ci arriva colle gambe del cieco; e cioè si tratta di vedere se l'esperienza sia un processo dello stesso spirito, della stessa ragione, e perciò un processo assolutamente produttivo, ovvero un processo passivo e ricettivo. Certo, chi osserva e sperimenta può credere che la verità gli venga dal di fuori e che l'esperienza, per sè e senza il processo interiore della ragione, sia appunto la madre della verità. Ma cotesta è una pretta illusione dello sperimentalista volgare. I principii delle cose non si possono cavare dalle cose stesse, senza averli prima (prima logicamente) rifatti nella propria mente. Togliamo dalla mente del fisico i principii dei fenomeni fisici, e vediamo un po' che cosa sono più dinanzi a lui i fenomeni fisici. Togliamo dalla mente del botanico tutti i concetti che ha relativamente alle specie che conosce; e, ciò fatto, presentiamogli una infinità di esemplari corrispondenti a quelle specie. Che cosa vede ora il nostro botanico in questi esem-

plari? Il Goethe diceva: le mie idee sono sensibili. E sta benissimo. Tutte le idee sono sensibili: se non fossero nemmeno sensibili (nemmeno *universalia in rebus*), non sarebbero affatto. Ma le idee sono sensibili a chi le ha, o anche a chi non le ha? Se adunque le idee sono sensibili soltanto a chi le ha, si possono esse cavare dai rispettivi sensibili?

L'esperienza inchiude in sè, anch'essa, una produzione razionale, e se lo scienziato empirico non se ne accorge e crede di ricevere dal di fuori quello che fa soltanto lui stesso (ossia, la ragione in lui), ciò è perchè, e soltanto perchè..... è uno scienziato empirico, cioè, uno scienziato naturale (se naturale è ciò che è, senza sapere quello che è). Se lo scienziato empirico avesse coscienza di se stesso (se non fosse uno scienziato naturale), non solo intenderebbe che l'esperienza non è un processo ricettivo, ma intenderebbe altresì che l'oggetto della sua scienza fa appunto quello stesso che fa lui in quanto scienziato: egli crea, e l'oggetto crea; e creano lo stesso, benchè in forme essenzialmente diverse, anzi opposte. Se avesse coscienza di se stesso, lo scienziato empirico intenderebbe anche qualche cosa di più: p. e., che tutto quel mondo di cui si occupa, c'è perchè ci ha da essere la scienza, e che perciò non è in tutto quel mondo la ragion d'essere della scienza, ma è soltanto nella scienza la vera ragion d'essere di tutto quel mondo. *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera intellectus ejus annuntiat firmamentum* (59).

Lo spirito dunque è sempre creatore ed assolutamente creatore: sempre, ben inteso, nei confini della sfera in cui si muove. Lo spirito è assolutamente creatore nella sfera dell'esperienza, per rispetto a ciò che cade dall'esperienza; nella sfera della rappresentazione comune, per rispetto a ciò che cade

nella rappresentazione comune; nella sfera del senso, per rispetto a ciò che cade nella sfera del senso; e così sempre, anche scendendo giù per tutte le sfere della sua attività assoluta naturale (giacchè, come dovrebbe esser chiaro, la natura non è che la vita esteriore dello stesso spirito).

Ed ora vengano i nostri cari neocritici a parlarci un'altra volta dei due famosi fattori della conoscenza! Vengan quanti neocritici fur mai a dir di ciò: tutte lor vie fien basse; e quest'una vedremo alzarsi a volo.

Il neocriticismo ignora tutto il valore, tutta l'eccellenza dell'attività dello spirito; giacchè, quando non si è giunti a vedere nemmeno questo, che l'attività dello spirito è assolutamente creatrice, non si è visto ancora nulla intorno allo spirito. E difatti, l'attività dello spirito non è soltanto assolutamente creatrice. Assolutamente creatrice è anche quella che c'è in un verme, anche quella che c'è in un fil d'erba, anche quella che c'è nella pura e semplice materia. L'assolutezza della creazione spirituale è cosa molto più alta! Qui, in questa creazione propria dello spirito, non si tratta più di porre l'universale e l'eterno nello spazio e nel tempo ma l'universale e l'eterno nella sua vera e viva forma, come dice il Bruno. La ragione non è tale se non in quanto, colla sua creazione, si eleva al di sopra dello spazio e del tempo, e solo nella misura di questa sua elevazione. La tendenza ad elevarsi al di sopra dello spazio e del tempo c'è, senza fallo, anche nell'attività naturale. Anche in essa il conato dell'affermazione di se stessa nella sua universalità ed eternità, della distinzione di sè e delle sue universali ed eterne determinazioni è visibile, e si tocca, dirò così, con mano fin nelle forme più basse della sua

esistenza materiale. E la ragione non è soltanto al di sopra della natura, ma è anche nella natura e nel principio stesso di essa. *In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum.*

Ma, se l'attività latente ed inconscia della ragione è in tutte le viscere della natura, l'esistenza distinta e libera di essa ha luogo soltanto al di sopra della natura. Ond'è che la potenza della ragione reale e libera è essenzialmente dominatrice della natura. Questo dominio della ragione sulla natura si svolge ed esercita, come tutti sanno, in due forme fondamentali: nella forma del pensiero e nella forma della volontà. Il pensiero domina la natura, costringendola a svelargli i suoi segreti. La volontà domina la natura, costringendola a sottomettersi alle esigenze del mondo morale. Ma pensiero e volontà non sono in fondo che volontà: volontà di intendere, o volontà di fare (fare in senso positivamente pratico, perchè anche intendere è fare, come tutto è fare, anzi un doppio ed unico fare, come già sappiamo), ma volontà sempre. Tutto il mondo dello spirito è il mondo della volontà, e tutto lo spirito è volontà. Nè questa volontà che è lo spirito può dirsi estranea alla natura. Essa, anzi, non è altro che la volontà stessa insita ed operosa idealmente e realmente nella natura, in quanto ha raggiunto come spirito la sua verace esistenza: la sua sovranità [60]. Ma ciò basti in quanto alla eccellenza ed assolutezza propria dello spirito in generale.

CAPITOLO V

LE EPOCHE DELLA CREAZIONE DELLO SPIRITO

Non so cominciare questo breve cenno intorno alle diverse epoche della creazione propria dello spirito in quanto spirito, in quanto ragione o mente, senza citare un luogo aureo (*), il quale destava tanto entusiasmo anche nel mio venerato maestro Bertrando Spaventa. Il luogo aureo è di un filosofo insigne, che ha onorato altamente l'Italia nostra; e che ora, pur troppo, nessuno più legge: il Galluppi. E dice così:

« Nel sapere umano fa d'uopo distinguere due « epoche. La prima consiste nella sintesi, che forma « gli oggetti dell'esperienza e compone il gran libro « della natura sensibile: in questa epoca lo spirito « pone un di fuori, forma de' corpi esterni, e se ne « forma uno proprio, che lega cogli altri. Nell'epoca « di cui parliamo la prima operazione dell'intelletto « dee esser la sintesi. La seconda epoca incomincia « dalla lettura del libro della natura: in questa se« conda epoca lo spirito rivede la sua propria opera,

(*) GALLUPPI, *Lettere filosofiche*, lett. VIII, Firenze, Fraticelli, 1842, pp. 148-9.

« e l'analisi è la sua prima azione. Locke si occupa
« della seconda epoca: egli suppone formato il gran
« libro della natura, ed introduce lo spirito per leg-
« gerlo e comprenderlo: egli parte da questo fatto,
« che i sensi ci danno l'idee complete degli individui,
« che sono gli oggetti della esperienza: egli suppone
« come dati l'esteriorità delle sensazioni e la loro
« unione in un oggetto; ed egli fa, in conseguenza,
« derivare per mezzo dell'analisi dall'esperienza tutte
« le idee semplici. L'ideologia rimonta più alto: ella
« si trasporta al di là dell'esperienza, al principio
« della prima epoca del saper umano: ella cerca:
« come le nostre sensazioni producono tutte
« le nostre idee? Ella incomincia dalla sintesi, per
« far nascere i fenomeni de' corpi, quello del me e
« di tutta la natura sensibile. La filosofia trascen-
« dentale segue la stessa direzione della ideologia, e
« credendo di dovere più attentamente osservare la
« natura degli elementi delle diverse combinazioni
« sintetiche, crede di avere scoverto due spezie di
« elementi, i soggettivi e gli oggettivi [61]; ed
« osservando più davvicino i primi, gli divide nei
« modi della sensibilità, e nei modi del pensiere ».

La prima epoca di cui qui parla il Galluppi corrisponde al primo grado del nostro giudizio sintetico assoluto. Noi abbiamo già innanzi accennato due volte a questo nostro giudizio sintetico assoluto, e lo abbiamo pure brevemente determinato nella sua natura generale. Il giudizio sintetico assoluto è lo spirito stesso. Non già che questo giudizio appartenga allo spirito, come se lo spirito fosse un subbietto per sè, indipendentemente da questo giudizio. Lo spirito è l'attività sintetica assoluta in quanto giudizio sintetico assoluto, in quanto attività assoluta realmente distinguentesi e giudicante. Ma ora

dobbiamo stabilire determinatamente il primo grado della esplicazione di questo giudizio sintetico assoluto nel suo rapporto con ciò che precede e con ciò che segue.

Questo primo grado del giudizio sintetico assoluto noi lo chiamiamo coscienza in senso stretto. Allorchè diciamo coscienza senza più, non intendiamo parlare di altro. Ma, si noti, la coscienza in senso larghissimo, la coscienza, in generale è sempre coscienza di sè e coscienza dell'altro di sè. Infatti come risulta da tutto ciò che precede, non ci può essere nessuna forma di coscienza, in cui non ci sia la coscienza di sè. La coscienza è sempre (così direbbe lo Spaventa) un occhio che è due occhi come un occhio solo: è sempre una riflessione che è intuizione, o una intuizione che è una riflessione (prendendo questi vocaboli nel senso del Gioberti). Ma altro è dire che la coscienza è sempre coscienza di sè (riflessione), e coscienza dell'altro di sè (intuizione), altro è dire che essa medesima sappia sempre di esser tale; il che non è vero. Nel primo grado della esistenza, la coscienza è pure, come sempre, quel doppio occhio che abbiamo detto, ma non sa affatto di esser tale: essa, qui, crede di essere un occhio solo, crede di essere soltanto intuizione, soltanto coscienza dell'altro di sè. E appunto perciò, qui, la coscienza non considera l'altro di sè come altro di, ma solo come altro da sè. L'oggetto della coscienza, anche in questo primo grado della medesima, non è altro da essa. Se tu vai a vedere che cosa ci sia in questo oggetto, non ci trovi che il contenuto della sensibilità (quel tale valore ideale, che è il suo prodotto) come, però, non più informe, ma informato a quelle determinazioni intellettive, che la coscienza (l'attività sintetica assoluta come coscienza) ha potuto produrre.

Sicchè, anche in questo grado della sua coscienza, lo spirito si trova in casa propria. Ma altro è essere in casa propria, altro è sapere la casa propria come casa propria. La coscienza infantile, l'anima semplicetta che non sa ancora nulla dell'attività sua, crede di essere in una casa non sua. Ebbene, questo è il carattere specifico del primo grado della coscienza; e appunto questo primo grado noi chiamiamo coscienza senza più, o coscienza in senso stretto. Essendo, adunque, la coscienza assolutamente inconscia della sua attività, essa non può cominciare che colla maraviglia, come ha profondamente osservato Aristotele. L'inizio del conoscimento, il primo manifestarsi dell'attività conoscitiva dello spirito è accompagnato da questo stato di stupore, che nasce dal trovarsi in un mondo tutto nuovo, ed in cui lo spirito non vede più la continuazione di se stesso. Nella sua vita puramente naturale, in cui la riflessione non è ancora spuntata, la maraviglia propriamente detta non è possibile. In tutta questa sua vita ancora naturale, lo spirito è assolutamente presso se stesso nel suo oggetto. Qui lo spirito è come la statua di Condillac nella sua prima animazione e finchè non abbia acquistato il senso del tatto; è ancora come la Galatea del Rousseau, allorchè di tutto quello che tocca non dice altro che: *c'est moi.* Il mondo esterno, dinanzi all'anima non ancora pervenuta alla coscienza, è l'estensione o espansione del suo interno contenuto. Qui lo spirito è ancora, dirò così, nel paradiso terrestre, è ancora nello stato dell'innocenza; e perciò qui c'è la ingenuità, c'è l'abbandono, non già la maraviglia ([62]). Questa sorge col sorgere della conoscenza (e non cessa più, finchè la conoscenza non sia perfetta ed assoluta). Solo allorchè sorge il mondo esterno in quanto opposto al subbietto, e Galatea, toccando le

cose che la circondano, è costretta a dire: *ce n'est plus moi!* vien fuori dal fondo dell'anima sua il sentimento dello stupore sulla posizione reale di questa sua prima coscienza. E ben lunga è la via che dovrà percorrere la nostra Galatea, perchè possa smettere ogni maraviglia, e dire finalmente di tutte quante le cose: *c'est encore moi!* Ma di ciò a suo tempo.

Chi dice coscienza, dice per necessità oggetto opposto alla coscienza. Questa opposizione dell'oggetto, come già sappiamo in certo modo, si estende a tutte le forme della coscienza umana in generale, e si risolve davvero solo col risolversi finale della fragilità intellettuale e morale della medesima. Ma qui l'opposizione ha questo di proprio che, mentre da una parte desta la maraviglia dello spirito, dall'altra non è presa, dirò così, sul serio dallo spirito stesso. Ed ecco perchè lo spirito, benchè si ritenga in un mondo non suo, tuttavia si abbandona e si muove in esso, e non turba anzi accarezza egli stesso quella illusione ed incoscienza che glielo fa apparire come non suo. Qui lo stato della ingenuità dell'anima non è ancora superato del tutto; e perciò la coscienza si fa a percepire l'oggetto, ad osservarlo, a dividerlo, ad ammirarlo, ecc. Qui dunque la creazione mentale è tutta immersa nella sua maraviglia, ma non è ancora in grado di capire il perchè della sua maraviglia medesima. E perciò questa prima ingenua maraviglia dello spirito non è turbata da nessuna sfiducia in se stesso. Qui la mente produce, e produce sempre, ed allarga sempre più il suo mondo, ma non si dà punto cura di sapere che cosa esso sia in sè. Quel che la interessa è il risultato, è il termine dove va a finire la sua creazione, è l'oggettività presa per se stessa. In somma, qui, l'attività creatrice dello spirito

forma il suo globo intellettuale, ma non lo tasta ancora; e perciò non si accorge della sua costituzione puramente mentale.

Questa stessa incoscienza della sua attività creatrice accompagna lo spirito in tutta la sua epoca posteriore che è appunto la seconda epoca di cui ci parla il nostro Galluppi. In questa seconda epoca peraltro, se da una parte l'attività dello spirito è ancora ignota a se stessa, dall'altra non è più quella di prima. Qui l'attività dello spirito non pone il semplice contenuto della rappresentazione comune degli uomini e non resta impigliato in questa rappresentazione medesima. Nel processo della scienza empirica (chè è appunto questa seconda epoca di cui parliamo), nel sapere schiettamente sperimentale, lo spirito non è più come il bruco che sta chiuso nel suo bozzolo, ma è già la farfalla che sfonda il suo bozzolo e comincia a guardare il cielo della universalità ed eternità delle cose. Senza l'universale e l'eterno non c'è scienza. Anche la scienza empirica, non più semplice ricerca, ma scoprimento delle leggi e della natura delle cose, vive già nell'universale e nell'eterno, anzi è la stessa universalità ed eternità delle cose, la stessa idea, che si svelle dalla sua manifestazione esteriore spaziale e temporale e raggiunge finalmente il possesso reale di se stessa. Lo scienziato empirico bensì non sa, come semplice scienziato empirico, quale sia il nuovo mondo che si forma nella sua coscienza. Certamente, può arrivare, ed arriva in effetti, al sentimento reale della verità che porta in sè. *Omnia mecum porto; quod verum est, meum est*, egli può ripetere fieramente e giustamente. Ma il sentimento non è la forma del saper vero e veramente giustificato. Affinchè la verità della scienza empirica raggiunga la sua giustificazione, deve uscire dal suo isolamento,

connettersi ed organarsi col principio assolutamente universale, riconoscersi come funzione necessaria dell'attività infinita del tutto; rientrare, in somma, nell'eterno disegno del pensiero di Dio. Ma tutto ciò non è possibile nella stessa scienza empirica, per quanto la ragione, anche in essa, vi aspiri.

> ..... Frate, il tuo alto disio
> S'adempirà in su l'ultima spera,
> Ove s'adempion tutti gli altri e 'l mio.
> Ivi è perfetta, matura ed intera
> Ciascuna disianza; in quella sola
> È ogni parte là dove sempr'era,
> Perchè non è in luogo e non s' impola;
> E nostra scala infino ad essa varca,
> Onde così dal viso ti s' invola.
>
> (*Par.*, XXII).

La scienza empirica non supera assolutamente lo spazio ed il tempo. Benchè il prodotto della sua attività sia l'universale e l'eterno, essa non può pervenire alla coscienza e alla certezza della universalità ed eternità del suo prodotto medesimo. Questa coscienza e certezza non ha luogo che nel vero pensiero filosofico. La stessa certezza della verità matematica (benchè questa spazii tanto largamente da potersi applicare a tutte le cose) diventa una certezza veramente assoluta soltanto in filosofia. Il che è tanto vero, che la logica puramente umana, quando è davvero coerente a se stessa, non può non dubitare della stessa verità matematica. E difatti, finchè non è dimostrata la legittimità assoluta della ragione da cui essa deriva, la verità matematica può costringerci all'affermazione, ma non può costringerci a dichiarare la legittimità, o dirò così, la santità della nostra affermazione medesima. Io, se so ragionare, non posso dire altrimenti. Ma che cosa è il ragionare, e chi è che

ragiona? Dal che si scorge che la sorte della matematica non è separabile dalla sorte della filosofia, in quella guisa che non è separabile dalla sorte della filosofia quella della morale. E la ragione ultima di tutto ciò si è che la sorte del sapere, per quanto è largo e lungo, dipende sempre dal valore del pensiero. Se il pensiero non è lo stesso principio del tutto in quanto coscienza di sè, è assurdo e vano il parlare di questa o quella forma di necessità, sia matematica, sia morale, sia altra [63]. Ritornando al nostro discorso, noi dunque affermiamo che, quand'anche la scienza empirica arrivasse a scoprire i tesori dell'intelligenza assoluta, non li saprebbe però, nè potrebbe saperli come i proprii tesori di tale intelligenza. Lo scienziato empirico non si occupa della intelligenza. Il suo procedimento è senza critica; è un procedimento del tutto dommatico. Egli si serve della intelligenza ed obbedisce inconsapevolmente alle leggi di essa, ma che sia e che faccia in lui l'intelligenza egli non sa e non si occupa di sapere, come se nel mondo della scienza si potesse venire a capo di checchessia di assolutamente vero e di assolutamente certo, senza aver prima capita la natura dell'intelligenza. Chi non intende l'intelligenza non può intendere nulla, anche quando la verità l'abbia, dirò così, sul palmo della mano; ed è perciò che si sente egli stesso costretto a confessare che non può intendere nulla: *ignorabimus*. Ma passiamo alla terza epoca, a cui il Galluppi ha pure implicitamente accennato, senza però distinguerla e determinarne bene il carattere.

Questa terza epoca è l'epoca dell'autocoscienza, è l'epoca dell'accorgimento o del senno, se così si vuol dire.

Ma, perchè si possa vedere con tutta chiarezza il carattere proprio di questa terza epoca della creativa

mentale dello spirito, fa d'uopo ricordare e determinare anche più precisamente ciò che abbiamo già detto circa la relazione dello spirito colla realtà esterna. Il primo punto è questo: può lo spirito mettersi in relazione colle cose della natura, senza rifare in sè idealmente il contenuto di esse, sia in modo scientifico, sia in forma puramente rappresentativa? In altri termini, tra lo spirito e la realtà esterna della natura ci può essere contatto immediato? Chiunque abbia bene inteso tutto quello che abbiamo detto fin qui deve necessariamente rispondere di no. Lo spirito, noi ripetiamo, si pone in relazione colle cose della natura solo in quanto rifà in sè idealmente il contenuto di esse. Se lo spirito non fosse quella stessa attività creatrice che si svolge nella natura, divenuta interna a se stessa, e perciò soprannotante a tutte le cose della natura, questo suo facimento ideale del contenuto delle medesime non sarebbe possibile. Lo spirito non potrebbe essere (agire come) spirito, se già non fosse (non agisse come) natura.

Nella terza epoca di cui parliamo, lo spirito, adunque, si accorge finalmente della sua attività produttiva ideale. Qui egli vede chiaramente che tutto il mondo in cui si aggira si affaccia dinanzi a lui sotto questo o quell'aspetto, si determina, si delinea e configura così o così, apparisce o scomparisce, secondo ed a misura che egli, lo spirito, se lo rappresenta sotto questo o quell'aspetto, secondochè ed a misura che egli, lo spirito, se lo determina, se lo delinea e configura così o così, secondo che ed a misura che egli, lo spirito, apparisce o scomparisce a se stesso. Questo è il fatto, questa è la verità luminosa (*sonnenklare Wahrheit!*), di cui, qui, lo spirito si rende conto e si capacita. Egli ormai sa che, intenda o non intenda le cose, queste son sempre le cose sue.

Se le intende, egli sa di muoversi in quel mondo suo, che egli chiama il mondo della scienza; se non le intende, in quel mondo suo, che egli chiama il mondo dell'ignoranza. Ma, scienza o ignoranza che sia, ora sa che il mondo della scienza e il mondo della ignoranza in tanto c'è dinanzi a lui, in quanto è opera sua. Qui lo spirito tasta e ritasta, fruga e rifruga, ma, per quanto ritasti, e rifrughi, non trova e non può trovare che il succo e il sangue della sua stessa generazione mentale. Ora poniamo il caso che qui lo spirito, come ha già coscienza della sua produttività ideale, avesse anche coscienza di tutto ciò che si contiene in questa sua produttività. In altri termini e più chiaramente, poniamo il caso che qui lo spirito potesse sapere e sapesse realmente che questa sua produttività ideale è quella stessa attività sintetica assoluta che è il principio e l'essenza di tutte le cose. Ebbene, data questa ipotesi, che cosa qui farebbe lo spirito? Si farebbe a cercare e a studiare metodicamente (dalla forma meno comprensiva alla forma immediatamente più comprensiva) tutte le cose della natura, e si darebbe così ad un lavoro di continua e sempre crescente specificazione dell'attività sintetica assoluta nelle sfere diverse e sempre più concrete della natura medesima: farebbe quello che l'Hegel ha tentato di fare nella sua filosofia della natura. Ma è qui possibile tutto questo? No certamente. E la ragione è chiara. Qui lo spirito è pervenuto in verità alla coscienza della sua produttività ideale; ma appunto perciò egli deve ora trovarsi dinanzi il mondo reale come un mondo assolutamente opposto a se stesso E di fatti egli qui non ha coscienza di quella virtù onde tutte le cose son ripiene. Egli possiede in sè questa virtù in una forma eminente e maravigliosa; ma altro è possedere questa virtù, altro è averne la

conoscenza schietta e verace. Ed è perciò che qui lo spirito deve sentirsi per necessità in una posizione estremamente contraddittoria. *Da una parte*, egli ha coscienza della sua produttività ideale; *dall'altra parte*, egli non sa che cosa sia *in sè* questa sua ideale produttività. In quale forma deve ora presentarsi a lui tutto il mondo reale in cui egli si aggira? Il mondo reale è *suo*, e *non è suo*: è *suo* in lui, nel suo intelletto; *non è suo* fuori di lui. Il mondo reale, in quanto qui *apparisce fuori dello spirito, si oppone* allo spirito; anzi qui, solamente qui, la sua *opposizione* si rende seria e rigida davvero, e diventa quel gran punto interrogativo, che è la croce e la vera disperazione della coscienza finita. Negare la realtà del mondo esterno qui la coscienza non può. Anche quando questa coscienza di sè si eleva (senza però uscire dal punto di vista presente) a riflessione filosofica e si converte perciò in coscienza scettica, non può negare assolutamente e diffinitivamente l'esistenza del mondo esterno. Il coraggio della coscienza scettica può arrivare sino a questo punto. Essa può dire: *ora*, stando ai fatti, io non posso affermare *filosoficamente* la realtà del mondo esterno. *Finchè* non sarà intesa e spiegata davvero quest'attività creatrice ideale, che è il fatto stesso, assolutamente innegabile, della mia esistenza, *finchè* quest'attività, che è in me, sarà ignota a se stessa, e quindi non potrà nulla decidere sulla sua potenza od impotenza a penetrare *in sè*, e così *da sè* nella natura delle cose, l'unica posizione veramente legittima è quella dell' ἐποχή, l'unica via che resta è quella dell'astenersi assolutamente: ἐπέχειν (64).

L'autocoscienza, tale quale essa è ora, è presso se stessa ed è alienata da se stessa. È presso se stessa, perchè è autocoscienza; è alienata da se stessa, perchè

il valore reale delle cose, considerato in sè, non ancora le manifesta quella stessa attività creatrice, di cui essa è qui la coscienza puramente finita e subbiettiva: poichè, come sappiamo, è l'opposto a sè (non l'opposto di sè) quello che limita e finitizza lo spirito e gli toglie ogni luce. Questo opposto assoluto (o soltanto a sè) è certamente una pretta illusione della coscienza finita. Ma, potrebbe lo spirito arrivare alla sua piena coscienza di sè e alla sua perfetta, reale e verace infinità, senza passare per questa illusione, che è la coscienza finita appunto? Il principio del tutto (l'attività dell'universale e dell'eterno, perchè, come già sappiamo, è questa appunto l'essenza comunissima di tutte le cose), nel suo vero e reale ritorno a sè dalla sua vita animale umana (cioè, da quella prima epoca, dall'epoca preistorica, che il nostro Galluppi non ha conosciuta) trova da prima il prodotto del senso, il prodotto della sua stessa creazione in quanto senso, cioè, il risultato della prima epoca, secondo noi. E perciò qui, come questa sua riflessione (non più virtuale, ma reale), che cosa può fare? La risposta l'ha già data il Galluppi: può comporre il gran libro della natura sensibile. Ciò fatto, quale può essere la sua terza giornata (la seconda del Galluppi)? Leggere questo gran libro della natura sensibile, ma senza poterlo intendere davvero, senza poterne interpretare la significazione universale ed eterna.

E la quarta giornata? La quarta giornata può essere la contemplazione della sua stessa produttività ideale, contemplazione però affatto incapace di profondarsi nel profondo di essa, e perciò ancora incapace di approfondire checchessia e di emettere un giudizio diffinitivo sul vero, o sul falso di una quistione qualsiasi, che riguardi la realtà delle cose o il loro

significato teoreticamente considerato. Dunque, ciò che qui può dire lo spirito è soltanto questo: giacchè tutto quello che esiste per me è opera mia, ma, d'altra parte, nella obbiettività delle cose io non trovo rispecchiata la mia stessa interna attività ideale; giacchè nella realtà, in quanto è ora dinanzi a me, io non vedo ciò che vedo in me stesso; e in somma, il reale delle cose non risponde a quell'ideale che io porto nella mia coscienza, ei fa di bisogno che, almeno praticamente, questo ideale penetri da per tutto; fa di bisogno che tutta la realtà, almeno praticamente, ne sia informata e diventi perciò come l'espressione e l'esistenza esterna di esso. Così Socrate abbandona teoreticamente la natura, e si fa a considerarla soltanto come, direi così, una potenza sulla quale lo spirito è destinato a trionfare. Così Giambattista Vico dichiara la natura inaccessibile alla mente umana, perchè non è la mente umana che l'ha fatta, ed investiga intanto nell'attività stessa della mente l'origine e il fondamento di tutto il mondo della storia. Così Giovanni Fichte fiacca dal punto di vista pratico tutta l'opposizione della natura, subordinandola alle esigenze del mondo morale: non guarda più nelle cose ciò che esse sono indipendentemente dallo spirito, ma soltanto ciò che sono per rispetto all'avvenire e al dover essere della libertà di quello. La chiave di questa posizione nuova, che assumono coraggiosamente tutti i grandi autocoscienti, ci è data dalla essenza stessa della reale coscienza di sè; la quale è necessariamente determinata ad agire e a sovrapporre al mondo della natura un mondo tutto nuovo, il mondo della ragione.

In questa quarta epoca adunque, la ragione ha già dinanzi a se medesima la sua dignità ed eccellenza, e perciò ad altro non intende che all'affermazione

pratica di essa. Conscio della sua autonomia, qui lo spirito fa del mondo esterno come il sostegno e l'espansione di se stesso. Pieno del valore e della nobiltà della propria natura, signoreggia tutto il suo essere individuale, e coll'acqua lustrale della libertà purifica i suoi affetti, le sue passioni, le sue tendenze, e le rettifica e le trasfigura. Ravvisata l'oggettività della riflessione morale nelle altre autocoscienze, stringe con esse tutti i possibili legami della convivenza umana, ed inaugura ed installa il regno del diritto in tutte le manifestazioni della vita domestica, civile e politica.

Ma, fino a questo punto, lo spirito non ha ancora superata davvero la sua natura finita. L'opposizione assoluta della libertà e della necessità, l'opposizione assoluta dell'Io e del non-Io, della mente e dell'ente gli nasconde tuttora la luce di quel Vero di fuor dal qual nessun vero si spazia. Qui non ancora si affaccia dinanzi allo spirito quella verità assolutamente universale, che sola può in sè unificare tutti gli opposti e consumare la finitezza dello spirito umano. Qui la pupilla desiosa della ragione vacilla ancora mestamente fra il mondo della natura e il mondo suo proprio; qui lo spirito sente vivo il bisogno di un legame, di una rivelazione, di un principio superiore, che lo faccia uscire da questa penosa qualità; ma appunto questo legame, questa relazione, questo principio superiore egli non sa, nè può scorgere da questa sua posizione. Ma che cosa non può la ragione? che cosa non può lo spirito nella sua intrinsechezza ed universalità? — *Aut inveniam, aut faciam!* — E di fatti, in questa sua profonda aspirazione all'unità, la ragione, lo spirito, si estolle al di sopra del mondo naturale e al di sopra del mondo umano, e, plasmando magicamente

nella realtà esterna dell'uno le interiori idealità dell'altro, intreccia il serto della bellezza, e passa così dalla serietà e dalle lotte della vita alla serenità e al gaudio dell'arte. E per verità, l'arte, quando merita questo nome, ci rappresenta la realtà della natura solo in quanto essa ha ricevuto il battesimo dello spirito; e ci rappresenta le idealità dello spirito solo in quanto incarnate nelle forme della esteriorità o della natura. E però nell'arte vera è il primo principio di affrancamento e di redenzione dell'anima umana; e solo nella contemplazione delle bellezze dell'arte, l'anima umana si accorge per la prima volta di esser venuta dal cielo e di essere fatta per ritornarvi.

Noi abbiamo veduto che, nella sfera della coscienza, lo spirito è tutto chiuso nella sua particolare rappresentazione delle cose, ed è perciò indissolubilmente legato al sensibile; che, come ben dice lo Spaventa, è il finito stesso nella sua forma più grossolana. Anche elevandosi da un certo concetto generale, questo lo richiama sempre all'oggetto empirico, dalla cui intuizione esso è stato separato; e perciò egli è sempre come neonato ancora stretto nelle fasce e del tutto ignaro della celeste regione da cui è disceso. Egli è disceso dalla essenza stessa del tutto, anzi, come sappiamo, dal distinguersi di essa dalla natura e dal suo affermarsi come reale individualità. Ma di ciò, qui, l'Io non sa ancora affatto nulla, e perciò non rivolge il suo sguardo che alla sola realtà sensibile e peritura; e non sa, nè può sapere che anche questa, considerata in sè, è figlia della stessa madre, e, considerata come suo oggetto, è nata ad un tempo e dal medesimo parto, da cui è nato esso stesso.

Nella sfera del sapere puramente sperimentale lo spirito apre l'occhio alla luce della verità, e si libera da quella finitezza che è propria della coscienza.

Ma questa verità, in fine, è una verità parziale, e non ha nessuna relazione intrinseca e necessaria con tutte le altre verità. Inoltre, questa verità, benchè sia nella mente e per opera della stessa mente, tuttavia non è riconosciuta così. Sicchè, quantunque nella mente, pure questa verità si oppone alla mente; e si oppone alla mente sì perchè, come ho detto, non è intimamente connessa colle altre verità, sì perchè, appunto perciò, l'essenza della mente in essa è come estranea a se stessa.

Nella sfera dell'autocoscienza, lo spirito si accorge della propria autonomia mentale; ma che sia in sè la mente, e quale il suo rapporto colle cose, l'autocoscienza non sa. E però l'autocoscienza prende necessariamente l'indirizzo pratico, come abbiamo veduto. Ma l'indirizzo pratico, anche quando conduca lo spirito fino alla massima altezza del mondo morale, lascia sempre il dissidio e l'abisso tra la natura e l'uomo, tra la realtà esterna e la umana. Quindi soltanto nella contemplazione del bello lo spirito si solleva per la prima volta al di sopra delle determinazioni opposte dell'Io e del non-Io, del mondo umano e del mondo naturale; qui soltanto incomincia davvero la divinità dello spirito.

Ma questa divinità dello spirito, che si afferma nella sfera dell'arte, non è ancora la sua reale ed oggettiva divinità. E di fatti, affinchè abbia luogo la reale ed oggettiva divinità dello spirito, si richiede che la coscienza di quel Vero, di fuor dal qual nessun vero si spazia, albeggi nello spirito umano, e gli si riveli nella forma della realtà ed oggettività come principio e fine di tutto l'universo. Ora l'albeggiare della coscienza di quel Vero, di fuor dal qual nessun vero si spazia, questo rivelarsi di essa allo spirito

umano nella forma della realtà ed oggettività come principio e fine di tutto l'universo, questo appunto è il mistero fondamentale della religione considerata nella sua essenza. Ognuno vede adunque che noi qui entriamo nella sesta epoca della creazione dello spirito, nell'epoca mistica o della fede. La più nobile, la più alta vita che possa vivere l'uomo in generale è la vita di questa sesta epoca, la quale contiene in sè ed invera tutte le epoche precedenti. Qui lo spirito ha dinanzi la verità assoluta di se stesso. La verità assoluta dello spirito è la coscienza di sè dello stesso principio del tutto, giacchè è appunto in questa coscienza di sè dello stesso principio del tutto che sta il compimento finale dell'universo. Ora questo compimento finale dell'universo, questa coscienza di sè della verità assolutamente universale è innanzi tutto oggetto di fede; la quale si origina dal sentimento e dalla necessaria rappresentazione della verità universale nella sua assolutezza, nella sua esistenza reale, distinta ed oggettiva. Allorchè nella mia coscienza l'essenza del tutto si distingue da me, ed in questa sua esistenza distinta si afferma in me stesso e *dinanzi* a me stesso, io non posso non sentirla, non posso non rappresentarmela secondo il grado della mia coltura: non posso adunque non credere. Ma, si noti, allora soltanto io non posso non credere e non inchinarmi! Egli è perciò che l'ateismo non si può evitare se non a questa condizione: che si ammetta il principio del tutto come distinto dalla natura e dall'uomo, dal mondo naturale e dal mondo umano. Ammettere un principio universale non vuol dire ammettere Dio. Se così fosse, anche il materialista ammetterebbe Dio; se così fosse, ogni filosofo sarebbe *teista*. *Teista* (in senso *generico*) è soltanto quel filosofo che ammette l'esistenza

distinta o consciente dell'assoluto. Dio è pure l'assoluto, ma l'assoluto non è Dio se non si distingue da tutte le cose, e, come distinto da tutte le cose, si affaccia dinanzi alla coscienza dell'uomo, e a sè lo chiama, e gli assicura i gaudii celesti di quella vita che non ha più nulla di terreno, ed in cui si contempla coll'occhio stesso di Lui tutto l'universo.

Ed eccoci così al settimo giorno, al giorno del riposo. È inutile dire che noi qui parliamo della filosofia, parliamo, cioè di quel riposo che, come vide profondamente Aristotele, è la fatica suprema dell'universo; anzi, aggiungiamo noi, è la fatica suprema del principio stesso dell'universo, in quanto esamina e giustifica la sua opera eterna. *Et vidit Deus omnia quae fecerat, et erant valde bona.* Giustifica, io ho detto, la sua opera eterna. E di fatti la vera divina filosofia fa due cose. La prima è un lavoro puramente preparatorio; quasi una operazione di cateratta nell'occhio dell'uomo. Fa cadere la GEGEN*ständlichkeit* dello spirito assoluto, fa vedere, cioè, come la coscienza di sè dell'attività sintetica assoluta non è un oggetto, una cosa, un ente, ma l'essenza di tutti gli oggetti, di tutte le cose, di tutti gli enti, in quanto da se stessa e per se stessa è arrivata davvero a se stessa; possesso finale di se stessa, come risultato di tutte le affermazioni di se stessa. E si noti bene che far cadere la GEGEN*ständlichkeit* non significa far cadere la coscienza di sè dell'attività sintetica assoluta, il suo discernimento di se stessa dalla natura e dall'uomo. Tutt'altro! È far cadere soltanto l'elemento umano, cioè, quell'involucro immaginoso che impedisce la visione schiettamente razionale; liberare lo splendido diamante dell'autocoscienza obbiettiva della verità universale da tutta la scoria delle umane

rappresentazioni. In somma, purificare il pensiero assoluto ravvolto nel velame della fantasia.

La seconda cosa è il lavoro proprio, veramente speciale e, dirò così, segreto della riflessione filosofica. Questo lavoro consiste primamente nel guardare nella coscienza di sè dell'attività sintetica assoluta e nel vedere tutte le determinazioni che essa produce e quale sia l'ordine logico in cui le produce. In secondo luogo, posto così il contenuto protologico della coscienza di sè dell'attività sintetica assoluta, il lavoro della riflessione filosofica diventa sperimentale; e perciò consiste non già nel portare in giro una formola ideale, ma nello specificare la formola medesima, e nello specificarla processualmente, metodicamente, non passando cioè ad una determinazione della natura o dello spirito che sia più comprensiva, senza aver prima specificato la formola ideale in tutte quelle determinazioni dello spirito o della natura che sono meno comprensive. Il primo lavoro si chiama metafisica, filosofia prima, protologia. Il secondo lavoro si chiama filosofia sperimentale. Sperimentale, ma filosofia, e perciò meglio sarebbe dire: metafisica sperimentale. E poichè le cose sperimentali sono cose naturali, cose umane e cose divine, così la metafisica sperimentale va suddivisa in metafisica sperimentale cosmologica, metafisica sperimentale antropologica, e metafisica sperimentale teologica. Sicchè la filosofia, la vera ed assoluta filosofia, è tutta metafisica: metafisica ideale o metafisica sperimentale, ma metafisica sempre. Filosofare è determinare il principio del tutto, specificare questo principio, e giustificare le specificazioni di esso.

Da tutto ciò che abbiamo detto, mi pare risulti con sufficiente chiarezza come il punto di vista della vera ed assoluta filosofia non possa essere altro che il punto di vista della ragione reale o personale che è lo stesso. La ragione reale o personale è l'attività sintetica universale, in quanto però sa se stessa come principio del tutto e sa la sua propria coscienza di sè come fine ultimo del tutto. Prima della ragione reale o personale non vi sono se non le forme particolari della ragione o dello spirito; le quali son tutte destinate a risolversi in essa. È vero che questa risoluzione di tutte le forme dello spirito nella ragione reale o personale avviene in pochi; ma questo non vuol dir nulla. *Multi sunt vocati, pauci vero electi.*

Questa ragione reale o personale è la misura di tutte le cose. L'uomo, qualunque sia il grado del suo svolgimento, non può mai esser considerato come misura del tutto; se da esso si può misurare ciò che è sotto, non si può certamente misurare ciò che è sopra. E la ragione reale o personale è al di sopra dell'uomo; perciò lo domina, lo signoreggia e lo redime. Donde è chiaro che far nascere la ragione reale o personale dall'attività dell'uomo è mettere il carro innanzi ai buoi. Tanto è falso che l'uomo possa mettere al mondo la ragione reale o personale, che questa non c'è, nè ci può essere se non in quanto risolve tutti i limiti dell'umana finitezza; ossia in quanto annulla l'uomo. E se dinanzi alla ragione assoluta l'uomo si dissolve, ognun vede come l'uomo possa mettere al mondo la ragione assoluta. Le cose tutte quante (naturali, umane e divine) hanno adunque tanto maggior pregio e valore, quanto più si avvicinano alla ragione reale o personale. Perciò di tutte le forme della vita umana (e, per conseguenza, della vita universale) quella che più si avvicina alla misura

assoluta è la coscienza religiosa (quando è schietta e sincera, e contiene in sè davvero tutto quello che deve). Ciò che separa tuttavia la coscienza religiosa dalla ragione assoluta, che pure porta in se stessa, è la considerazione di questa come una obbiettività indipendente da tutto l'universo e stante per sè. Ora, che la ragione assoluta sia indipendente da tutto l'universo, nel senso che tutto l'universo dipende dalla stessa attività infinita, di cui essa è la coscienza schietta e purissima, sta bene. Ma che sia indipendente da tutto l'universo, nel senso che questo possa anche non essere, nessun filosofo, nessun teologo vero, nessun uomo che pensi lo può dire. Del resto, la dipendenza della ragione assoluta da tutto l'universo non è che la dipendenza del poeta dalla sua stessa opera poetica. Senza la creazione non c'è l'attività creatrice; perciò la vera e perfetta esistenza dell'attività creatrice non è, nè può essere altra che quella che essa raggiunge alla fine di tutta la sua creazione. Ora questa esistenza è appunto quella della ragione reale o personale.

Come ognun vede, noi qui non facciamo altro che pigliare davvero sul serio la rivoluzione proclamata da Kant. La ragione è il centro dell'universo intellettuale, dice Kant. Ma potrebbe essere il centro dell'universo intellettuale, se non fosse pure il centro dell'universo reale? Il centro dell'universo reale non è forse il pensiero? Tutti i moti e le tendenze della natura non si vanno forse a risolvere nel moto e nella funzione propria dell'intelligenza in generale? Oltre di che, l'esser centro dell'universo intellettuale non è forse qualche cosa di più che l'esser centro dell'universo sensibile? Il centro vero ed assoluto dell'universo adunque non può essere che uno, e questo è Dio, è l'intelligenza infinita, è la ragione reale

o personale. Da questa ragione reale e personale comincia il nuovo mondo (il nuovo cielo e la terra nuova): il mondo della Verità, che intende ed ama se stessa in se stessa e in tutte le sue necessarie ed eterne manifestazioni. Qui, e soltanto qui, dinanzi all'occhio della mente, non c'è più nulla che si opponga alla mente stessa nè in se stessa, nè fuori di se stessa (65); e tutta la finitezza e fragilità umana si risolve e dilegua dinanzi allo splendore del sommo Vero; e la marmorea Galatea, divenuta finalmente tutta spirituale e trasferita nel genio stesso di Pigmalione, contempla ormai senza nessuna maraviglia ma con gioia infinita tutti i portenti del suo divino scalpello.

Certo, se il filosofare non è la funzione propria di questa ragione assoluta, esso non è, nè può essere altro che un muoversi al di fuori dell'oggetto proprio della filosofia e al di fuori della coscienza propria di questo oggetto. In altri termini, fuori di questo punto di vista, non c'è nè l'oggetto, nè il soggetto della filosofia; poichè anche qui, come sempre, oggetto e soggetto sono concetti correlativi ed inseparabili. L'oggetto, in filosofia, è l'unità del tutto; il soggetto è la coscienza propria di questa unità, la ragione reale o personale. Dove non c'è questa ragione, non c'è l'unità del tutto; dove non c'è l'unità del tutto, non c'è questa ragione. Nel mondo sensibile ci può essere il sole, senza che ci sia l'occhio che lo veda. Nel mondo dello spirito, il sole non c'è, nè ci può essere, se non c'è l'occhio che vede. Qui l'occhio, il vedere fa sorgere il sole. Togliete la ragione reale o personale, e dove è più la reale unità del tutto? dove è più la Verità? Sarà, dirò così, in cielo; ma in terra non ci sarà certamente.

Ebbene: allorchè la Verità non c'è sulla faccia della

terra ci può essere il vero amore del bene? ci può essere la vera virtù? Se non si può amare il bene, senza conoscerlo e valutarlo; e se, fuori della Verità, fuori della ragione reale, non è possibile conoscerlo e valutarlo davvero, la conclusione è che il vero amore del bene o è la funzione propria della ragione reale, ovvero non è, nè può essere il vero amore del bene. Il nostro punto di vista, adunque, se da una parte è il solo punto di vista veramente filosofico, perchè esso soltanto è il punto di vista della ragione reale o personale, della intelligenza divenuta attuale: è, dall'altra, e per ciò stesso, il solo punto di vista veramente morale, della libertà vera e della vera virtù.

In un luogo che ci permettiamo di adattare al nostro caso, Spinoza, con cui ci piace finire, dice così: « *Quare per* sapientiam *intelligimus vim, per quam* philosophi *in suo esse perseverant. Et quia illa vis* ab hominibus *est diversa*, philosophos *ipsos habere* sapientiam *proprie dicimus. Vis autem, qua Deus in suo esse perseverat, nihil est praeter eius essentiam; unde optime loquuntur, qui Deum* sapientiam, et sapientiam *vocant* Deum ».

NOTE

1. Il giudizio sintetico assoluto. — Questo giudizio, non è il puro e semplice giudizio sintetico a priori di E. Kant, e però non ci serviamo della espressione kantiana. Lo chiamiamo sintetico assoluto, perchè la sintesi, in cui esso consiste, non è una sintesi solo parzialmente produttiva, ma è una sintesi assolutamente produttiva. Il nostro giudizio originario pone tutti e due i suoi termini, e solo ponendoli e conciliandoli è quello che è: vero giudizio tetico (doppiamente tetico) e sintetico. Ma di ciò, altrove. Qui basta convincersi, con un po' di riflessione e di esperienza sopra se stesso, della esistenza di fatto di questo giudizio sintetico assoluto, senza del quale nessun concetto e nessuna realtà esisterebbe per noi, e noi stessi non saremmo al mondo; giacchè non siamo noi che facciamo questo giudizio, ma è questo giudizio che fa noi e tutto ciò che esiste per noi. Prendete un oggetto qualunque (sia oggetto del senso, sia oggetto della coscienza, sia oggetto della fede; un oggetto quale che sia, in somma), e, con quel processo che si chiama astrazione logica, spogliatelo a poco a poco di tutte le sue determinazioni ideali, cominciando dalla più comprensiva, e continuando regressivamente sino a quella determinazione ultima, meno comprensiva e più povera, tolta la quale, dell'oggetto scelto ad esempio non resta, dirò così, neppure la radice (neppure la determinazione più astratta, di cui esso è la compiuta e definitiva specificazione). Seguendo questo processo, voi vi accorgerete in fine che, col successivo scomparire delle determinazioni ideali dell'oggetto, scomparisce successivamente e nella stessa misura sì l'oggetto medesimo che la vostra conoscenza di esso. Ripetete quante volte volete questo facile esercizio; voi dovrete sempre conchiudere, che l'essere e il

conoscere (essere e conoscere in senso generalissimo), ossia, lo spettacolo e lo spettatore, sono sospesi allo stesso filo; e questo filo è appunto quel giudizio sintetico assoluto che qui noi consideriamo soltanto come cosa di fatto, e la cui energia si può chiamare portentosa, miracolosa, o come si vuole, ma non si può negare.

2. La ragione naturale. — Noi chiamiamo naturale la ragion teoretica comune, perchè essa è, ma non sa di essere ciò che è; è assolutamente produttiva, ma non sa di esser tale, non ha per oggetto suo quella produttività che essa è; e questa, come vedremo, è la ragione per cui non intende nulla.

3. La logica del finito. — La logica comune stabilisce le leggi e le forme, secondo le quali la ragion naturale degli uomini pensa le cose sue, le cose in cui essa si muove, e che, già s'intende, non sono le cose in sè. Questa logica perciò non è la logica, ma una certa logica; è una logica tutta relativa e finita, che non va al di là delle cose nella loro particolarità sensibile, nella loro separazione e finitezza, e i cui principii non si possono applicare se non soltanto a queste cose.

Il criterio fondamentale di questa logica è il criterio naturale, è l'estrinsechezza elevata a principio: l'estrinsechezza di ogni cosa ad ogni cosa, e di tutte le cose al loro principio. Posto questo criterio fondamentale, parlare di una verità assolutamente universale, di una verità che sia ogni verità, e non sia realmente se stessa, se non in quanto è l'unità di se stessa e di ogni particolare verità, sarebbe l'assurdo degli assurdi; e lo stolto che disse: Iddio non è, — sarebbe il tipo più alto della saggezza.

Sicchè, quando questa logica del finito prende sul serio se medesima, e pretende di applicare i suoi principii alle cose in sè, non può che portare la dissoluzione e la rovina in tutto il campo della speculazione e della coscienza religiosa. Giacchè, si noti bene, tanto la religione quanto la filosofia sono perfettamente d'accordo nella definizione della verità assoluta. Per l'una come per l'altra, la verità assoluta non è una verità, una delle verità, una tra le verità, ma è la verità delle verità; la quale perciò non può essere realmente se stessa, se non in quanto si pone come l'unità reale di se stessa e di tutte le particolari verità. È vero che la religione concepisce la verità assoluta in una forma rappresentativa,

e perciò secondo le leggi proprie di questa forma; ma se tu vai in fondo alla cosa, trovi che la concezione della verità assoluta non differisce sostanzialmente nella religione da quella che essa è nella schietta e verace speculazione filosofica. (Intorno al rapporto della religione con la filosofia cfr. MATURI, *Uno sguardo generale alle forme fondamentali della vita*, Napoli, 1888, p. 92, e *La filosofia e la metafisica*, Napoli, 1894, pp. 9-10).

La logica del finito dunque, se invade il campo della religione e della filosofia, non può che devastare ed abbattere ogni cosa. — Unità e Trinità insieme e sotto lo stesso aspetto! — ma questo è impossibile! — Divinità ed Umanità insieme, e sotto lo stesso aspetto! — ma questa è una follia! — E così giù di corsa, e di galoppo, e a rotta di collo.

Stando a questa logica, pertanto, una filosofia cristiana è assolutamente impossibile, per la ragione semplicissima che non è possibile un cristianesimo razionale, filosoficamente razionale. I seguaci di questa logica non possono perciò essere (se sono logici) che o cristiani misosofi, o filosofi misocristiani, se mi si lascia così dire. In verità, non possono essere nè filosofi, nè cristiani.

Tutto ciò, a questo punto, non sarà forse chiaro a tutti; ma non fa nulla: è sempre bene anche soltanto intuire dove sia il veleno della vita dello spirito, dove il farmaco della salute.

4. IL CONOSCERE IN GENERALE. — Quando si parla d'identità di essere e conoscere, il conoscere è preso in senso assolutamente universale, nel senso stesso in cui fin da Cartesio si adopera il vocabolo pensare (*cogitare*), nel senso cioè di unità o natura comune di tutte le forme possibili dell'attività mentale, dalla prima e meno perfetta, che è il sentire, sino all'ultima e più perfetta, che è il pensiero puro ed assoluto.

5. L'IDENTITÀ DELL'ESSERE E DEL CONOSCERE. — Identità dell'essere e del conoscere non vuol dire che quell'essere che non è conoscere sia quello stesso essere che è conoscere, o che quell'essere che è conoscere sia quello stesso essere che non è conoscere. Questa non sarebbe identità, ma confusione degli opposti; e questa confusione non l'ha fatta mai nessuno della nostra scuola. Dunque, si noti bene: 1° che, quando si oppone l'essere al conoscere, per essere

non s'intende l'essere in generale, giacchè anche il conoscere (c'è bisogno di dirlo?) è essere; ma s'intende tutto e solo quell'essere che non è conoscere; in quella guisa stessa che, dicendo: «natura e spirito», per natura non s'intende la natura in senso universale, ma soltanto quella natura che non è spirito; 2° che, appunto perciò, questa opposizione non esclude, anzi presuppone l'identità, e non sarebbe tale senza di essa.

6. Conosci te stesso. — Non si deve confondere il precetto delfico con la pretesa questione pregiudiziale del criticismo. In verità lo stesso precetto delfico non può essere adempiuto *stans pede in uno*...

> Conosci te medesmo agevolmente
> può dirsi, e non è molto gran parola;
> ma poi metterla in opra è tal fatica
> che non è chi l'intenda altri che Giove.

Per adempiere questo precetto fa d'uopo seguire tutta la lunga via della metafisica, fa d'uopo tener dietro a quell'attività che è nel conoscere sino a quel punto, in cui essa si determina e si specifica come conoscere. Per arrivare a questa differenza specifica del conoscere, bisogna aver prima ficcato ben lo viso a fondo nell'essenza dell'essere in generale. È vero che l'essenza dell'essere in generale non è reale, come vedremo, che nel conoscere; ma questo vuol dire che l'essenza dell'essere non è da cercare fuori del conoscere; non già che la differenza specifica del conoscere possa precedere, nel nostro sapere, l'essenza generica dell'essere: non vuol dire che il più si possa intendere prima del meno.

Ma ciò che io qui voglio notare si è, che il dire alla mente: «conosci te stessa» (che è come dire, per esempio, all'occhio: scruta quel punto vivo di te stesso, in cui risiede la virtù stessa del vedere, come interpreta profondamente Platone) non ha che fare col mettere la verità fuori del conoscere, fuori della mente, e intanto voler sapere se o in che modo il conoscere o la mente (da cui si è cacciata la verità) possa appunto così, senza la verità, arrivare alla verità.

Il precetto delfico muove dal presentimento della immanenza della verità nello spirito umano; l'esigenza del criticismo muove dal presupposto della trascendenza della verità, e quindi della vacuità del conoscere o della mente.

La famosa pregiudiziale adunque di cui qui si parla, è una pregiudiziale che ha per fondamento un pregiudizio, il peggiore di tutti i pregiudizii, perchè è quello da cui nascono tutti i pregiudizii e tutte le superstizioni: la vacuità della mente.

7. La pregiudiziale della filosofia. — Una pregiudiziale adunque (e che sorta di pregiudiziale!) c'è pure in realtà, ma è una pregiudiziale *toto caelo* diversa da quella che è messa avanti dal criticismo. La pregiudiziale vera, ed a cui nessuno, che voglia filosofare sinceramente, si può sottrarre, è appunto la determinazione di questa ultima e suprema identità dell'essere e del conoscere; è la determinazione della verità assolutamente universale, alla luce ed al calore della quale soltanto le verità scientifiche possono diventare e diventano realmente verità filosofiche.

La disgrazia è che la maggioranza degli odierni filosofanti, segnatamente presso di noi, di questa verità delle verità non vuol sentire neppure il nome. I seguaci della filosofia dominante non si domandano nemmeno se ci sia o non ci sia una verità filosofica, e che differenza ci sia tra questa e le pure e semplici verità scientifiche in generale. A costoro basta il pavoneggiarsi in una pretesa filosofia che chiamano scientifica, e non si accorgono che questa loro filosofia non ha un oggetto suo proprio, e che perciò può essere scientifica quanto si vuole, ma, come filosofia, è assolutamente vuota. Questi filosofanti dovrebbero capire (ed è cosa infine molto facile e piana) che, in filosofia, non si tratta di aggirarsi in una scienza non propria, ma si tratta di far propria quella scienza, che non ancora è filosofia: si tratta di rendere filosofico tutto quel sapere, che non ancora è tale.

Ora, come mai potrebbe la filosofia rendere filosofico il sapere non ancora filosofico, quando essa non avesse già il suo proprio oggetto, quando già non fosse al mondo, e già padrona in casa propria? La pretesa di filosofare il contenuto delle scienze particolari, con una filosofia senza oggetto suo proprio (e perciò ancora di là da venire), è l'espressione veramente ultima e suprema dell'umana stoltezza.

8. La contradizione di Spinoza. — Anche Spinoza dà alla sua sostanza un'esistenza immediata. — Questo è vero. C'è

però da osservare che la immediatezza della sostanza spinoziana non è ammessa se non al principio del sistema, perchè nella fine di esso la cosa muta d'aspetto. Spinoza non finisce come ha cominciato. In fine la sua sostanza non è più sostanza, ma processo, non è più immediatezza, ma mediazione assoluta. — Si è contradetto! — Sì, si è contradetto, ma questa contradizione appunto è la più alta gloria di Spinoza (*o felix culpa!*). C'è da sperare (dicevamo nella prima edizione di questo libro) che, come Spinoza, così si contradica anche altri, lo Spencer, p. e., o qualche suo seguace?

9. La benefica illusione delle scienze. — Si noti che di vero certo, realmente ed assolutamente certo, nelle scienze particolari, non c'è, e non ci può esser nulla. Quello che c'è di vero certo, realmente ed assolutamente certo, non è tale per le scienze stesse, ma soltanto per la filosofia; giacchè solo nell'unità e nell'organismo del tutto si può trovare la dimostrazione vera ed assoluta. Lo scienziato puro, non escluso il matematico puro, non ha coscienza della incertezza dei suoi principii (in quanto sono ancora fuori del sapere filosofico), e appunto perciò (per questa sua incoscienza) si chiude nel suo dommatismo come in una fortezza inespugnabile, e crede e s'immagina che tutti i dubbi, tutte le incertezze, tutte le controversie del mondo siano nel campo della filosofia, non già in quello in cui esso si aggira, e dove invece non c'è nulla che sia davvero ed assolutamente dimostrato. Bisogna tuttavia riconoscere che, se nelle scienze particolari non ci fosse questa benefica illusione, esse non ci sarebbero al mondo. D'altra parte, questa illusione non è assoluta illusione, perchè si fonda sul sentimento della ragione e delle sue intrinseche esigenze: sentimento che non è la conoscenza, ma che tuttavia sovviene al difetto della conoscenza e anticipatamente ne fa le veci.

10. Nessuna filosofia falsa. — Se la concezione filosofica non è, nè può essere altro che la concezione della verità universale, o almeno di un lato, di un aspetto, di un momento della medesima, egli è chiaro che una concezione filosofica, in quanto e per quanto è filosofica, non è, nè può esser falsa. Concezione filosofica falsa è una *contradictio in terminis*. È questione di vedere fino a che punto, come già

dissi altrove, fino a quale determinazione della verità universale una filosofia sia pervenuta. Ma, considerata in questi limiti della propria concezione, ogni filosofia è vera e non può non esser vera. Concepire un principio assolutamente universale, e sia anche il primo, il più astratto e il più povero di tutti (il divenire, p. e., giacchè nulla è senza divenire), concepirlo davvero come universale o nella sua universalità, il che è lo stesso, e cadere in errore sono cose così ripugnanti, così contraddittorie, che pare addirittura di stare tra i pazzi, quando si ha il bisogno di far intendere una simile ripugnanza o contradizione. Filosofia falsa è soltanto quella che non ha oggetto proprio e non ha metodo proprio, quella cioè che non concepisce la verità universale, e non ha la forma propria di questa suprema concezione. Quale è quella filosofia che non ha oggetto proprio, e che non ha metodo proprio? Ai giorni nostri è quella pretesa filosofia che si chiama scientifica. Ma questa filosofia è falsa forse perchè filosofia, o è falsa, perchè di filosofia non ha che soltanto il nome? In verità, legittimamente, non ne ha neanche il nome, perchè, nella espressione «filosofia scientifica», l'aggettivo (scientifica) ha senso, ma il sostantivo (filosofia) è un *flatus vocis*; e, certo, nessuna grammatica chiama nome un *flatus vocis*.

11. Il vero Noi. — Abbiamo detto: Noi, ma bisogna rifletter bene a questo Noi.

Qui «Noi» non vuol dire: noi uomini, ma vuol dire: la Ragione, la Mente, quale è, o dovrebbe essere ora in tutti noi. Non vuol dire: la Ragione o la Mente come è in questa o quella sua forma particolare, ma la Ragione o la Mente come distinta e disciolta da tutte le sue forme particolari, e come librata in se medesima. Soltanto questa Ragione o Mente si regge in se stessa e può cercare, e realmente cerca in se stessa, l'Identità di tutto l'essere e di tutto il conoscere. O, più chiaramente, soltanto in questa posizione assolutamente libera della Ragione o della Mente l'Identità di tutto l'essere e di tutto il conoscere può divenire e diviene oggetto a se medesima in tutto l'essere e in tutto il conoscere.

12. Un luogo di Campanella. — «A Deo errantes per flagellum reducti sumus ad viam salutis et cognitionem divinorum, non per syllogismum, qui est quasi sagitta, qua

scopum attingimus a longe absque gustu, neque modo per autoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum in magna suavitate ». Campanella, *Metaph.*, Parigi, 1638, I prooem, p. 5.

13. Il valore di Bruno e i neocritici. — Se i nostri neocritici intendessero bene tutta quanta la speculazione kantiana; se, p. e., intendessero il valore del fenomeno, come in fine lo intende Kant (come fenomeno della libertà); se intendessero il concetto dell'universo come in fine lo intende Kant (come sviluppo della libertà) allora essi riconoscerebbero tutto il valore della dottrina del Bruno. Ma, quando non s'intende bene il valore della dottrina kantiana, e non si segue questa maravigliosa speculazione sino al suo risultato ultimo e finale (risultato che implicitamente o embrionalmente è tutta la filosofia posteriore), e insomma si accetta il kantismo, ma non tutto il valore, tutta la potenza, tutta la fecondità sua, non fa maraviglia che non si veda il valore della dottrina del Bruno. Eppure, se c'è filosofo che possa dirsi kantiano prima di Kant, questo è appunto Bruno. Mi potrebbe dire qualche neocritico, se, in tutta la filosofia anteriore a Kant, c'è una dottrina, nella quale il concetto della libertà, non come principio etico, ma come categoria metafisica o protologica, come principio assolutamente universale, spunti e si annunzii al mondo in forma che sia più chiara di quella, in cui spunta e si annunzia al mondo nella filosofia del Bruno? Cfr. Maturi, *La filosofia di G. Bruno*, Avellino, 1878.

14. La realtà del mondo esterno. — Per fare le parti giuste, notiamo bene che lo scienziato puro non ha nessun dovere di affermare filosoficamente l'esistenza del mondo esterno. Questo dovere l'ha soltanto il filosofo, perchè solo chi pretende di filosofare è obbligato ad affermare o a negare sempre con ragioni filosofiche, con ragioni attinte dalla coscienza schietta e razionale della verità stessa. Chi non pretende di parlare in nome di questa coscienza schietta e razionale della verità stessa, non è tenuto a fondare la sua affermazione della realtà del mondo esterno sopra una ragione filosofica. Il filosofo che afferma il mondo esterno senza nessuna ragione veramente filosofica, quello sì, adunque, ha torto marcio.

Ora, si noti bene, per tutti coloro che si muovono fuori della nostra dottrina dell'identità dell'essere e del conoscere e della opposizione metafisicamente necessaria dell'essere al conoscere, non c'è nessuna ragione veramente filosofica per ammettere l'esistenza del mondo esterno. Tutte le ragioni addotte dai filosofi estranei alla nostra filosofia, tutte, assolutamente tutte, si dileguano, come nebbia al vento, al soffio potente dello scetticismo. Nè il kantismo volgare, vecchio o nuovo, ha trovato o può trovare la vera ragione filosofica dell'affermazione della realtà del mondo esterno. Quei neocritici che credono la ragione filosofica di questa affermazione si trovi appunto nella loro dottrina, sono quelli che non sanno quello che si dicano. — Ecco lì in quella vaschetta un pesciolino che guizza allegramente (così mi diceva un giorno un bravo giovane, che era stato scolare di un neocritico): non vedete voi che quel pesciolino, appena urta un po' contro la parete della sua vaschetta, fa fronte indietro? Ora quel «fronte indietro» non è effetto forse di una emozione, alla quale si accompagna un giudizio sensitivo del pesciolino, col quale giudizio, il pesciolino afferma a modo suo l'esistenza reale del mondo esterno? — Ma il filosofo, domandai io allora al caro giovane, è un pesciolino, e deve fare il giudizio del pesciolino, ovvero è filosofo e deve fare il giudizio proprio del filosofo, il giudizio filosofico? Il bravo giovane si strinse nelle spalle e mi disse: Che cosa volete? io questa filosofia ho studiato. — Già, ho capito, la filosofia del pesciolino. — Ma il pesciolino non appartiene anch'esso al mondo esterno? — Sicuro, rispose, sgranando gli occhi, l'ottimo giovane. — E dunque? — E dunque (egli a me) ho capito: questo è l'argomento del pesciolino.

15. La bancarotta della scienza. — Sull'errore dello Spencer v. Maturi, *L'Idea di Hegel*, Napoli, Morano, 1891, pp. 33-44.

Si è detto che la scienza non fa bancarotta. Ma quale scienza? Certo, la scienza deduttiva e la scienza induttiva non solo fa bancarotta, ma non può non farla quando sia pervenuta alla vera coscienza di se stessa o della sua natura essenzialmente finita o relativa. Ora, che a questa vera coscienza di se stessa la scienza induttiva e deduttiva sia pervenuta realmente, chi potrebbe oggi dubitarne? Se la logica della scienza induttiva e deduttiva ha dichiarato nel modo più solenne questo fallimento, perchè

ci vogliamo noi ostinare e dire così, senza distinzione, che la scienza non fa bancarotta? E poi, se la scienza induttiva e deduttiva non facesse bancarotta, che bisogno ci sarebbe della filosofia? che cosa verrebbe a liquidare la filosofia, senza la precedente dichiarazione di fallimento delle scienze particolari? Io dico perciò che, se la scienza induttiva e deduttiva non fosse per la sua stessa natura destinata a fallire; se, in altri termini, la scienza induttiva e deduttiva potesse appagare la brama infinita del sapere, la filosofia non avrebbe nessuno dritto di esistere, e i filosofi non avrebbero nessun dritto di aprir la bocca.

16. La filosofia di Dio. — Non confondiamo il sapere filosofico col filosofo. Il filosofo vive nella verità e della verità filosofica, e, certamente, in quanto e per quanto è filosofo, è parte del sapere filosofico; ma ciò non vuol dire che il filosofo ponga al mondo il sapere filosofico, perchè anzi è soltanto il sapere filosofico che pone al mondo il filosofo. Non è il filosofo che fa la filosofia, ma è la filosofia che fa il filosofo. Ma chi fa la filosofia? Taurellus diceva: *Humanae menti, non Aristoteli, philosophia est adscribenda.* Noi diciamo: *Non humanae menti, sed soli Deo philosophia est adscribenda.*

17. Le idee protologiche, o categorie. — Queste idee o ideazioni, come le abbiamo chiamate per maggiore chiarezza, sono appunto quei giudizii sintetici assoluti, di cui a questo punto ci limitiamo ancora a confermare l'esistenza di fatto. Aggiungiamo soltanto che questi giudizii sono tanti atti creativi. Sono certamente più che semplici atti creativi, appunto perchè sono atti cogitativi. Ma noi qui non li consideriamo come cogitativi. Che siano atti creativi si può vedere chiaramente, quando si osservi che la qualità e il subbietto qualificato, la quantità e il subbietto quantificato, la misura e il subbietto misurato, l'essenza e il subbietto essenziato, e così via via, nascono ad un parto dal seno di questi atti appunto, che sono due atti come un solo ed unico atto (e che poi, considerati come atti cogitativi, devono dirsi intellettivi ed intuitivi, anzi intellettivi come intuitivi, ed intuitivi come intellettivi).

18. La metafisica. — L'uso dei concetti categorici, o delle determinazioni metafisiche o protologiche, come noi le diciamo, appartiene essenzialmente a tutte le forme possibili dell'intelligenza consapevole. Il filosofo fa uso di queste determinazioni, il credente fa uso di queste determinazioni, l'artista fa uso di queste determinazioni, lo scienziato puro fa uso di queste determinazioni, l'uomo ignorante fa uso di queste determinazioni.

Ora che l'uomo ignorante, che lo scienziato puro, che l'artista, che il credente faccia uso di queste determinazioni metafisiche o protologiche, senza mai domandarsi che cosa siano, s'intende da sè: in tutte queste forme della sua esistenza, la mente non si è ancora ripiegata su se stessa, e perciò si aggira intorno al suo oggetto mediante le determinazioni metafisiche, ma non sa, nè può sapere che cosa siano queste determinazioni medesime. Ma che poi nemmeno il filosofo sappia che queste determinazioni sono i principii primi della realtà tutta quanta (reale, propriamente detta, possibile, o fantastica), e che perciò il primo suo dovere è appunto quello di far la metafisica, la protologia (imperocchè cominciare a filosofare e cominciare a stabilire e a graduare questi principii primi è perfettamente lo stesso), è cosa che ai nostri giorni, dopo che queste verità elementarissime sono state esposte in tutte le lingue, in tutte le forme e, dirò così, in tutti i toni possibili, è cosa, dico, che non s'intende e non si può intendere. È questo sì davvero l'assoluto incomprensibile, e, certo, più incomprensibile di quello di Spencer.

(19) L'esigenza mistica. — S. Agostino aggiunge: *Si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum*. Questa esigenza, è non soltanto mistica, come si è detto, ma anche filosofica (cfr. la mia memoria: *Filosofia e metafisica*, già citata) noi l'abbiamo già soddisfatta nel primo capitolo di questo libro. (Cfr. anche nota 11). Tutto ciò che, nell'uomo, c'è di mutabile, di puramente umano, noi l'abbiamo già messo da parte.

20. L'equivoco della critica contro la prova ontologica. — Per non ammettere la validità di questa prova della esistenza di Dio, bisogna non aver capito nulla della dottrina di Cristo (*Deus est Spiritus: et qui adorant eum, oportet ut spiritu ac veritate adorent*), bisogna rappresentarsi Dio come esistente sul monte Garizim, o nel tempio di

Gerusalemme, e fare, insomma, di Dio un oggetto esterno alla coscienza. E appunto su questa volgare rappresentazione di Dio si son fondati tutti coloro (cominciando da Kant) che hanno combattuto la prova ontologica di S. Anselmo, ed anche quella ben diversa (benchè Kant l'abbia confuso colla prima) di Cartesio. Ma, tolta di mezzo questa rozza e falsissima rappresentazione di Dio, la prova ontologica sta a martello.

21. L'ASSOLUTO DELLO SPENCER. — Che assoluto è quello dello Spencer? Quello della fede non è certamente, perchè, almeno finora, non ha redento nessuno; e l'assoluto della fede è tale solo in quanto e per quanto redime. Il gallo, il coccodrillo, la cipolla, la rapa, in quanto sono una certa rappresentazione della verità delle verità, redimono a loro modo la coscienza dell'adoratore (imperocchè non « mai furono adorati coccodrilli, galli, cipolle o rape, ma gli Dei e la divinità, in coccodrilli, galli ed altri », come osserva profondamente il BRUNO nello *Spaccio: Dial. mor.*, ed. Gentile, p. 177). — È forse quello della filosofia? Ma, se non è neppure quello della fede, come può essere quello della filosofia (nel quale, già sappiamo che l'*esse* dipende assolutamente dal *concipi*?) — Dunque, che assoluto è? — È l'assoluto del fallimento (di quel fallimento, che i nostri neocritici non vogliono riconoscere, forse perchè la liquidazione è un procedimento troppo lungo).

22. LA SOSTANZA E LA CAUSA. — La sostanza adunque ci vuole, ma non basta. Ci vuole di più la causa. Ma quale causa? Ci vuole quella causa, che effettua, nientemeno! e fa valere la sostanza, e che così, soltanto così, effettuando e facendo valere la sostanza, effettua e fa valere se stessa.

23. L'ATTO. — S. Giovanni non dice: Atto, ma: Pensiero, Ragione, Logo. — Sta benissimò, ma Pensiero, Ragione, Logo non sono almeno Atto? — Sì, ma perchè scambiate un vocabolo coll'altro? — Ebbene, di questo scambio Noi qui, per ora, non possiamo fare a meno; giacchè, per ora, Noi non possiamo appropriarci tutto il Pensiero, tutta la Ragione, tutto il Logo di S. Giovanni. Qui possiamo e dobbiamo appropriarci soltanto della prima metà di esso Logo. Ora la prima metà del Logo è l'Atto. In altri

termini, di tutto il tesoro, contenuto nel Principio di S. Giovanni, Noi qui, per ora, ci prendiamo soltanto quello che possiamo e dobbiamo prenderci qui e per ora; e perciò ci limitiamo a dire: Atto.

24. Il kantismo come filosofia della libertà. — A giustificare il nostro giudizio intorno alla filosofia kantiana (cfr. anche nota 3), giudizio in cui si può compendiare tutta la critica filosofica relativamente a Kant, valga quanto segue.

E. Kant nella *Critica della Ragion pura* (tanto nella prima, quanto nella seconda edizione) riconosce apertamente che l'unica difficoltà ad ammettere l'identità di tutto l'universo, l'identità di tutto l'essere e di tutto il conoscere, sta nella opposizione di queste due sfere della realtà, sta, come egli dice, nella eterogeneità degli oggetti del senso esterno e degli oggetti del senso intimo. Ma Kant stesso osserva profondamente che questa opposizione od eterogeneità nasce soltanto dalla considerazione estrinseca degli opposti, dalla sola considerazione dell'uno per rispetto all'altro, e dell'altro per rispetto all'uno. Chi mai adunque potrebbe affermare con ragione che questi opposti, considerati intimamente, non si possano ridurre allo stesso concetto? Se noi potessimo scrutare l'in sè dell'uno e l'in sè dell'altro, forse troveremmo nell'uno e nell'altro lo stesso principio. L'identità del tutto non è dunque una impossibilità, anzi, secondo la prima *Critica* di Kant, è una possibilità che nessuno può disconoscere. G. E. Schulze, G. B. Schad, ecc. dicono giustamente che questa possibilità è troppo poca cosa. Ma E. Kant non si è arrestato a questa mera possibilità. Nella sua seconda *Critica* (nella *Critica della Ragion pratica*), ha dimostrato colla più grande evidenza che cosa sia l'in sè dello spirito. Lo spirito in sè, lo spirito nella sua verità, non è altro in fine che volontà, libertà. Posto questo risultato della seconda *Critica*, il ragionamento legittimo e chiaro è il seguente. Se non è impossibile che l'in sè dello spirito e l'in sè della natura siano lo stesso, e se ormai è provato che l'in sè dello spirito è la volontà, è la libertà, non deve essere impossibile che appunto la volontà, la libertà sia l'in sè anche della natura. Ebbene, viene la terza *Critica* e ci fa vedere che tutta la vita, tutto il movimento della natura diventa incomprensibile, senza il concetto della libertà o della volontà come principio od essenza della stessa natura. Questo è il fatto, questo

è lo sviluppo del pensiero kantiano, checchè ne dicano i neocritici.

25. La virtù creatrice della filosofia. — La filosofia è opera della stessa Identità di tutto l'essere e di tutto il conoscere, è opera perciò della stessa attività creatrice, della stessa virtù, onde tutte cose son ripiene.

Appunto questa virtù della filosofia si fa conscia di sè, di tutto il suo contenuto e di tutta la sua estensione; appunto questa virtù si fa oggetto a se stessa in tutta la sua universalità e in tutte le forme necessarie della sua esplicazione. E perciò in filosofia il soggetto è lo stesso oggetto, e l'oggetto è lo stesso soggetto. Non già che questa identità di soggetto e di oggetto ci sia soltanto nella filosofia; ma la vera coscienza di questa identità non c'è, e non ci può essere se non nella filosofia. Cfr. note 11 e 16.

26. Criticismo e metafisica. — Il sottrarsi, che i neocritici puri fanno, ad ogni considerazione metafisica delle cose, ad ogni concetto protologico, non è conforme neppure alla loro dottrina. Che il criticismo volgare, vecchio o nuovo, non possa andare al di là di una metafisica o protologia puramente formale o subbiettiva, sta bene. Ma che possa fare a meno anche di essa, questo poi no. Se tutto l'universo, in quanto esiste per noi, non è altro, secondo il criticismo, che mera rappresentazione nostra, ciò non ci esonera dall'obbligo di stabilire innanzi tutto la natura comune di tutte le nostre rappresentazioni. Ora la ricerca della natura comune di tutte le nostre rappresentazioni o della rappresentazione nostra in quanto tale, è già una metafisica, una protologia, benchè formale o subbiettiva. Stando rigorosamente a questo punto di vista, filosofare concretamente non può essere altro che connettere il contenuto di ciascuna rappresentazione particolare col contenuto universale della rappresentazione in quanto tale. E perciò, finchè non si è perfettamente determinato questo contenuto universale della rappresentazione in quanto tale, nessun concetto particolare può acquistare il carattere di vero concetto filosofico. Il Reinhold dunque ebbe ragione di affermare che, fino alla sua teorica della rappresentazione, nella stessa filosofia kantiana da lui propugnata, non c'era e non ci poteva essere ancora nessun concetto che meritasse davvero questo nome; giacchè a tutti i concetti mancava ancora il contenuto

generico e fondamentale della rappresentazione in quanto tale. « Man kann mit Grund behaupten, dass die Philosophie bisher noch keinen einzigen Begriff im eigentlichen Verstande erschöpft habe, und erschöpfen konnte (lo spazieggiato è del Reinhold); da bey jedem der bisher unentwickelte Begriff der Vorstellung vorausgesetzt werden musste »: REINHOLD, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Jena, 1789, p. 229.

27. MECCANISMO E LIBERTÀ. — Non se l'abbiano a male i cercatori delle cause esterne. Noi non neghiamo queste cause. Diciamo soltanto che le cause esterne non ci possono dare la vera spiegazione delle cose. Chi mai potrebbe spiegare, p. e., la *Divina Commedia* colle cause esterne? Queste, certamente sono necessarie (dove sono necessarie). Ma, poste tutte le cause esterne, e tolta la genialità propria di Dante, dove è più la *Divina Commedia*? E quel che diciamo della *Divina Commedia*, vale, almeno relativamente, per tutte le cose dell'universo. Tanto è vero che, anche rispetto alle cose più materiali, la potenza di fare presuppone sempre la potenza di esser fatto, come diceva argutamente il nostro Bruno. Schelling pertanto aveva ragione: « Philosophiren über die Natur heisst, sie aus dem todten Mechanismus, worinn sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben, und in eigene freie Entwicklung versetzen — heisst, mit andern Worten, sich selbst von der gemeinen Ansicht losreissen, welche in der Natur nur was geschieht — höchstens das Handeln als Factum, nicht das Handeln selbst im Handeln — erblickt »: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, ed. 1799, p. 6.

28. IL DIFETTO DELL'IDEALISMO PLATONICO. — Veramente, se Antistene non vedeva l'idea di Platone, il difetto non era soltanto nell'occhio suo, ma anche un po' nell'idea stessa di Platone. Come si può vedere un'idea che sta lì, fissa ed immobile fuori della realtà? L'idea di Platone non è attiva, non è essenzialmente positiva, e molto meno è doppiamente attiva, positiva, creatrice, come è la nostra. Certo, all'idea, secondo Platone, appartiene tutto l'essere, ma non è l'essere che fa intendere: ciò che fa intendere è l'attività. Tutto l'essere, tutta la realtà, tutta la perfezione, tutta l'assolutezza dell'idea platonica, è un essere, una realtà, una perfezione ed assolutezza

che non nasce dall'attività e dal movimento della idea stessa. L'idea di Platone è immobile. Ora, immobilità ed inconoscibilità sono lo stesso. Se le idee di Platone si potessero intendere come l'oggetto del pensiero divino od assoluto, tutto quell'essere, tutta quella realtà, perfezione ed assolutezza, che Platone attribuisce alle medesime, si giustificherebbe pienamente. Ma la questione è: possono le idee avere tutto quell'essere, tutta quella realtà, perfezione ed assolutezza, che hanno nel pensiero divino od assoluto, se prima e innanzi tutto non hanno almeno quell'essere o quella realtà, per cui ed in cui sono accessibili al senso? Ora le idee di Platone non sono accessibili al senso, mentre l'idea vera non è tale se non in quanto è, innanzi tutto, accessibile al senso. Ma, per essere accessibile al senso, l'idea deve farsi sensibile deve tradursi in realtà esterna, in realtà spaziale e temporale. La prima, primissima forma della esistenza delle idee è appunto questa realtà spaziale e temporale. Prima degli universali *in rebus*, non sono possibili gli universali che io dico *in sensu*, e molto meno gli universali in una forma di esistenza più alta.

29. La realtà per la ragione. — La realtà che esiste per la ragione è sempre l'espressione oggettiva del concetto della medesima. Come espressione oggettiva, è indipendente dal subbietto. Così, p. e., questo o quel corpo geometrico è indipendente da me, e da ogni qualsiasi subbietto. Ma è anche indipendente dalla figura geometrica corrispondente? Tolte le figure geometriche, sono più possibili i corpi, in quanto geometrici? E così, similmente, tolte le determinazioni fisiche dei corpi (tolti i concetti della ragion fisica), i corpi fisici sono più possibili come tali? Tolte le categorie etiche o le categorie sociali, i fenomeni etici, o sociali sono più possibili in quanto etici, o in quanto sociali? — Dunque? — Dunque, al di là delle categorie razionali, al di là dei concetti della ragione non c'è, nè ci può essere nessuna realtà. E il fatto è che la ragione non va al di là di ciò che sia espressione oggettiva dei suoi concetti. E, se la ragione non ci va, abbiamo forse il dritto di andarci noi, come Francesco, come Caio, e che so io? E, se non abbiamo questo dritto, a che serve il limitare la ragione in questi, o quei confini? Restringete pure quanto volete questi confini, ma non andate però fuori di essi arbitrariamente; perchè la ragione non va fuori

di sè, la ragione non afferma che la realtà dei concetti suoi. Realtà oggettiva ed indipendente da Tizio e da Caio, sta bene; ma realtà indipendente delle categorie razionali no. E i filosofanti neocritici o positivi perdurano ostinatamente nella vecchia illusione della cosa in sè inconoscibile o dell'assoluto inconoscibile, perchè vogliono parlare a nome loro, non già a nome della ragione. Se si rassegnassero a far valere il giudizio della ragione e a non ripetere se non soltanto questo giudizio, essi si accorderebbero con noi, e non ammetterebbe come reale, se non solo e tutto ciò che è razionale. In tal caso riconoscerebbero quanta superbia e stoltizia ci sia nel dire: la ragione non afferma una realtà che non sia l'espressione oggettiva dei suoi concetti, ma io (che sono più ragionevole della ragione stessa!) affermo questa realtà; la ragione non va al di là di quella realtà che manifesta le sue determinazioni, ma io, che sono al disopra della ragione, vado al di là. Diciamolo francamente: dopo un periodo di speculazione tanto profonda, tanto maravigliosa e luminosa, il sentir ripetere queste tumide insulsaggini, è cosa che stringe il cuore.

30. L'opposizione cartesiana delle due sostanze. — È noto che Cartesio nega alla natura materiale ogni qualsiasi attività. Il suo ragionamento è questo: la natura non è lo spirito, anzi è il contrario dello spirito; dunque, non è nulla di ciò che c'è nello spirito. — Ragionamento del tutto erroneo, come ognun vede, prima perchè il giudizio negativo toglie al subbietto tutta la estensione, ma non già tutto il contenuto del suo predicato; e poi perchè la cóntrarietà, anzichè escludere la natura comune dei contrarii, non sarebbe possibile senza di essa. Il bianco e il nero, il bene e il male sono contrarii, ma il bianco è colore, e il nero è colore; il bene è libertà, e il male è libertà; e così sempre. È noto pure che Cartesio pone l'unità di natura e spirito fuori dell'una e dell'altro, e così, nonchè conciliare la loro opposizione, aggiunge un altro opposto, che ha bisogno anch'esso di essere conciliato coi due primi. Ma quello che io qui intendo notare è, che Cartesio nega alla natura materiale ogni qualsiasi attività, perchè non sa concepire attività senza spirito. L'attività, nel pensiero intimo di Cartesio, è essenzialmente spirituale; ed è qui il segreto della sua conclusione: dove non c'è spirito, non c'è attività. Ebbene, che non ci sia attività senza spirito, quando si parla di

spirito in senso generico (e non già di spirito divino, umano, o altro che sia), questa è una verità semplicissima e profondissima. E di fatti l'attività in generale è essenzialmente produttiva di obbietto e subbietto, è essenzialmente ideale e reale nel medesimo tempo e sotto il medesimo aspetto, è essenzialmente dominatrice della realtà che essa pone, e subordinatrice della medesima alle sue determinazioni ideali, universali e necessarie. Ora tutto ciò non dice forse che l'attività in genere è di natura essenzialmente spirituale? Cartesio adunque ha torto in quanto nega alla natura materiale ogni qualsiasi attività, ma non ha torto in quanto considera l'attività e lo spirito (in generale) come concetti assolutamente identici. Se la medesimezza del concetto attività e del concetto spirito non fosse stata nel pensiero di Cartesio un semplice intuito o presentimento, ma fosse stata coscienza chiara e distinta, Cartesio non avrebbe trasportata l'unità del mondo materiale e del mondo spirituale nella sua Sostanza, ed avrebbe veduto come nell'idea dell'attività, in quanto essenzialmente spirituale, razionale o mentale (in quanto essenzialmente mentalità), si conciliano e compongono tutte le sfere della realtà, senza perdere nulla nè della loro differenza essenziale o specifica, nè della loro relativa opposizione. Ma s'intende da sè che ai tempi di Cartesio non era possibile vedere tutto ciò. Quel che non s'intende è come sia possibile non vedere oggi, dopo tre secoli da Cartesio, che attività e spirito (spirito in senso generico) è tutt'uno. Eppure ecco come sentenziano certi filosofanti: — Il Primo dell'Hegel è lo spirito. Mai più! Lo spirito è l'Ultimo! Il Primo è l'attività! — Ma c'è attività senza pensiero? C'è attività senza volontà? L'attività non è anzi unità reale di pensiero e volontà? Altrimenti, come verrebbe fuori lo spirito in quanto Ultimo? E non si creda che questo nostro linguaggio sia improprio, o che i vocaboli pensiero e volontà, i vocaboli spirito, ragione o mente appartengano esclusivamente al dominio della psicologia o della teologia. Improprio, anzi del tutto arbitrario è invece il linguaggio di coloro che a marcia forza vogliono dare a questi vocaboli un significato esclusivamente particolare o specifico, laddove, in verità, questi vocaboli (come del resto tutti gli altri, per la natura essenzialmente ideale della lingua) non potrebbero avere un significato particolare e specifico (quello che hanno nella psicologia e nella teologia), se prima e innanzi tutto non avessero il loro

significato puramente ed assolutamente universale. Dire senz'altro: pensiero e volontà, dire: spirito, ragione o mente non è ancora dir nulla che riguardi Dio o l'uomo, e neppure la semplice e pura identità di Dio e dell'uomo, ma soltanto ciò che riguarda la realtà tutta quanta (divina, umana e naturale). Se i nostri filosofanti intendessero la differenza del significato puramente ed assolutamente universale dal significato particolare e specifico di questi e simili vocaboli, la confusione babelica non regnerebbe sovrana nelle cose della filosofia presso di noi!

31. Il significato di 'ragione'. — La ragione non è una facoltà dello spirito, ma la essenza stessa di esso. E perciò tutte le forme dello spirito sono forme della ragione. Con ciò non si vuol dire che la parola ragione non si possa anche adoperare per esprimere una determinata forma dello spirito, ossia, della ragione in generale; e molto meno si vuol dire che la ragione in senso vero ed assoluto non sia in fine e soltanto in fine dello svolgimento della medesima. La ragione in senso vero ed assoluto è soltanto la ragione conscia di sè, la ragione che sa la sua essenza eterna ed universale: è, in somma, soltanto la filosofia. Ma questo senso ultimo, finale ed assoluto di ragione, presuppone il senso puramente generico (come questo, a sua volta, presuppone il senso ancora più generico o assolutamente universale, di cui ci siamo occupati nel terzo capitolo). In questo senso puramente generico, ragione o spirito (e così anche mente o pensiero) dicono lo stesso; dicono, cioè, come si vedrà, la reale e libera esistenza in generale di quella ragione o mente, di quel pensiero o spirito, che forma l'oggetto della filosofia prima o protologia. Più chiaramente, la ragione, lo spirito, ecc., di cui qui si comincia a ragionare, non è più la ragione, o lo spirito come principio assolutamente universale o protologico, ma è l'attualità reale e libera di esso; non è più, in somma, l'essenza comunissima di tutte le cose, ma questa essenza medesima in quanto si ripiega sopra se stessa, in quanto esce dallo stato della sua implicazione o involuzione nelle forme naturali, e si fa viva, reale ed individuale nella sua stessa universalità.

32. La vita è morte. — La vita umana, è un transito: è un transito necessario, senza di cui non sarebbe possibile l'ordinamento e il sistema universale del mondo; ma, in

fine, non altro che un transito, come dice esattamente la sapienza popolare. E beati coloro *qui proprie vereque transeunt*; che hanno il potere, la vera volontà di consumarsi e di morire degnamente e perennemente nella vita di Dio! La beatitudine della vera filosofia, come della vera religione, sta appunto nel contemplare questa consumazione e questa morte. Platone non era un visionario.

33. Eternità e immortalità. — A p. 70 ho detto: scala o gerarchia eterna; imperocchè l'eternità è carattere comune di tutti i principii, di tutte le determinazioni necessarie della realtà, qualunque essa sia, di tutti gli universali, di tutte le idee o essenze che si dica. Anche il peccato ha la sua eternità; e pure il peccato non è destinato a durare, ma è destinato a risolvere il suo contenuto positivo nella forma eterna ed immortale della virtù. Non confondiamo adunque l'immortalità colla pura e semplice eternità. L'immortalità è anche (a suo modo) eternità, ma l'eternità non è ancora l'immortalità. Non tutto ciò che è eterno, è per ciò anche immortale. L'eternità, ripeto, appartiene ad ogni cosa, considerata in sè. L'immortalità, in vece, è soltanto di Dio, cioè dell'uomo che vive (e in quanto e per quanto vive) in quella vita e di quella vita, che è la vita di Dio. — L'immortalità è un problema neutro per la ragione, è stato detto ultimamente (v. Masci, *L'idealismo indeterminista*, I, in *Atti della R. Acc. delle sc. mor. e pol.* di Napoli, XXIX, 1897, p. 86). Ma per quale ragione? Per la ragione filosofica in generale no, certamente, purchè non si voglia dar di frego a tutta quanta la storia della filosofia, e lasciare soltanto la dottrina degli scettici. Per quale ragione adunque? Per la ragione scettica solamente, cioè, per quella ragione che ignora se stessa, e si muove al di fuori della propria essenza, e perciò di ogni verità. Per la vera ragione, invece, che intende se medesima, e si muove consciamente nell'unità del tutto, e perciò sa di essere la coscienza stessa di questa unità, come ci potrebbe esser dubbio intorno alla immortalità, se essa stessa è la forma suprema della medesima? Dato adunque e non concesso che il problema della immortalità nel senso puramente religioso sia razionalmente insolubile, come ha creduto il Masci, resta con ciò messa in forse la soluzione di questo problema anche nel suo senso filosofico?

34. L'assolutezza della ragione. — Noi già sappiamo che ogni cosa è principio a se stessa di tutte le sue determinazioni, di tutta la sua natura; ed è principio a se stessa di tutta la sua realtà. La ragione umana è perciò anch'essa (*a fortiori!*) principio a se stessa di tutte le categorie, e di tutto il mondo, di tutta la realtà, delle medesime; ed è quindi principio a se stessa di tutta se stessa, sia come coscienza latente delle sue categorie, sia come coscienza aperta della sua realtà, di tutto il mondo in cui si aggira. Il carattere adunque dell'assolutezza o dell'aseità, che è comune a tutte le cose possibili, è perciò (*a fortiori!*) anche carattere essenziale, essenzialissimo, della ragione umana. Ma la ragione umana, che non intende, nè può intendere se medesima (neppure in ciò che ha di comune con tutte le cose possibili), non sa nulla di tutto ciò. Ed è per questo, soltanto per questo, che essa cerca fuori di sè il principio di se stessa e di tutte le cose. Egli è vero che lo spirito umano arriva al sentimento della propria libertà ed indipendenza, ma questo sentimento non ha che fare col vero concetto dell'assolutezza, il quale è al di sopra delle forze dell'uomo. Oltre a che, data l'opposizione di oggetto e soggetto come carattere essenziale della coscienza puramente umana, come mai potrebbe questa coscienza estendere la libertà e l'indipendenza, di cui ha in sè il sentimento, a tutto l'universo?

35. Il processo dell'assoluto. — Dire: finitezza essenziale non è dire: finitezza insuperabile, come da quì a poco vedremo, perchè, tanto per accennarlo fin d'ora, chi supera la finitezza non è lo stesso finito in quanto finito. Nè ci si venga a dire che il carattere essenziale della finitezza non è compatibile col carattere essenziale, anzi essenzialissimo, dell'assolutezza od aseità. L'assolutezza o aseità è carattere comunissimo; ma questo non vuol dire che l'assolutezza o aseità, si possa mettere immediatamente in rapporto con se stessa. Perchè essa si metta in rapporto con se stessa, e la natura comunissima di tutte le cose si ripieghi sopra se stessa, ed intenda così le cose dal punto di vista suo (perchè faccia quella tale via sua, di cui parlava anche il Masci, *L'Idealismo indeterminista*, ii, negli *Atti della Reale Accademia di Scienze morali e Politiche* di Napoli, xxx, 1898, § 1) deve prima e innanzi tutto mettersi in rapporto con tutto ciò che

ha fatto, e fa eternamente fuori di sè, o in quanto non è ancora conscia di se stessa, in quanto è natura esterna, e non ancora ragione o spirito realmente. Perchè, in altri termini, l'assoluto non sia soltanto tale, ma valga come tale dinanzi a se stesso, deve prima e innanzi tutto mettersi in rapporto col mondo sensibile, deve scendere nella stalla della realtà peritura e fugace: deve, in somma, nascere.

36. La ricerca dell'unità. — (Vedi il mio scritto: *L'ideale del pensiero umano*, Avellino, 1882). Porre la propria coscienza in armonia con se stessa non è possibile senza trovare ed intendere l'unità, cioè, la verità; giacchè verità ed unità sono a fatto medesima cosa, direbbe il Bruno: « Quelli filosofi hanno ritrovata la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovata questa unità (l'unità concreta, l'unità degli opposti reali). Medesima cosa a fatto è la sofia, la verità, la unità » (*De la causa, principio e uno*, in *Dialoghi metafisici*, ed. Gentile, p. 243). Oggi non si pensa così, e chi cerca l'unità è un matto. I libri che si leggono oggi, e che soli si credono meritevoli di esser letti, sono quelli che non fanno questa insana ricerca. Se lo scrittore non si affretta a dichiarare che egli non si occupa della unità, ma soltanto dell'apparenza delle cose, può esser sicuro che nessuno lo legge. Se un libro di psicologia, p. e., non porta l'epigrafe: « Gloria ai psicologi che hanno rinunziato a tutti i problemi intorno all'anima (intorno all'unità dei fenomeni psichici) », o altra simile epigrafe, è ben difficile che sia aperto.

Non è già che non si parli e non si possa parlare di verità o di unità, ma bisogna parlarne però solo per dire che non cape, nè può capire nel cervello umano. — Qual cervello umano potrà mai penetrare nell'unità dell'essere? qual cervello umano potrà mai determinare la natura della psiche? qual cervello umano potrà mai dire che cosa siamo e che cosa facciamo?

Ma, io vorrei un po' domandare a questi nostri scettici: chi vi ha detto che il cervello umano, solo perchè è umano, cessi perciò di esser cervello? Dove è scritto (in quale grammatica?) che l'aggettivo è la negazione pura e semplice del sostantivo? Se il cervello umano è cervello, chi ci dice che, in quanto cervello, ma non già in quanto puramente umano, non possa divenire l'unità reale di tutti i cervelli? Dove, in somma, è scritta questa formola: uomo = cervello

— cervello? Ora, se questa formola non va, perchè cervello umano vuol dire innanzi tutto cervello, chi ha il dritto di affermare che l'unità reale del cervello non è possibile? E non bisogna forse essere già questa unità in atto, per poter giudicare della potenza o della impotenza del cervello in generale? Se io non sono già il cervello, come posso dire che nessun cervello ha questa o quella potenza? Perchè adunque non ci mettiamo a pensare un po' davvero col cervello?

Ma per pensare davvero col cervello, notiamo innanzi tutto questa verità semplicissima, questo criterio comunissimo di ogni verità: la verità è nel cervello, ed è opera del cervello. Tutto ciò che è fuori del cervello non è altro che secrezione della energia stessa del cervello; e non esiste e non perdura che solo in quanto e per quanto in esso esiste e perdura una certa energia del cervello. Sicchè: tutto è cervello, e il cervello è tutto. Non è forse nel cervello la vera sintesi di tutto ciò che sta sotto, ed il principio di tutto ciò che sta sopra? Perchè adunque non coltiviamo la verità nel cervello? Giacchè in fine è questo appunto il tempio della verità! Chi coltiva la verità fuori dell'attività del cervello, adora Dio in templi manofatti; e il nostro Signore Gesù Cristo ci ha insegnato che tutti li templi manofatti si possono distruggere in soli tre giorni!

37. L'idealità del principio. — Servendoci dell'alfabeto, noi possiamo dire: non è *A* che diventa *B*, non è *B* che diventa *C*, e così via dicendo; ma è l'unità di *A*, e *B*, e *C*, e di tutto il resto, quella che, divenuta *A*, diventa *B*, divenuta *B*, diventa *C*, e così sempre *usque ad finem, hoc est, usque ad veritatem.* È principio chiarissimo ed evidentissimo codesto, ma che fa? Benchè chiarissimo ed evidentissimo, quanti lo intendono e lo applicano davvero? Così, p. e., quanti sono i fisiologi che non confondono il Principio (quel tale Primo fisiologico del nostro De Meis!) col puro e semplice cominciamento dell'organismo? Quanti son quelli che vedono come tutto lo sviluppo dell'organismo è da attribuire soltanto al Primo fisiologico, e non già a questa o a quella forma rudimentale del medesimo? I fisiologi puri credono che, per trovare il Primo, non ci sia da fare altro che impoverire e stremenzire sempre più la supposta forma rudimentale, come se impoverire e stremenzire la realtà fosse lo stesso che farne

venir fuori la luce del pensiero. S'immaginano che il Primo fisiologico debba essere oggetto di microscopio, e non si accorgono che l'uso del microscopio presuppone (quando si vuol fare la scienza davvero) un lungo uso del protoscopio! Ma il fatto è che, se per caso un fisiologo puro vede solo da lontano un protoscopio, scappa via in fretta e furia, perchè ha paura che non ci sia dentro la dinamite. (E, in verità, non si sbaglia!).

38. L'unità del vero. — Noi già sappiamo che, sotto questo aspetto (sotto l'aspetto dell'origine), non c'è da fare nessuna distinzione tra verità filosofica, verità religiosa, verità astrattamente scentifica, o altra. Qualunque sia, la verità è sempre il parto legittimo e processuale dell'attività del pensiero o della ragione. La verità data dal di fuori non è verità per chi la riceve se non in quanto e per quanto questa diviene anche in lui il parto legittimo e processuale della propria attività spirituale. E per ciò quando due spiriti sinceri non sono d'accordo fra loro in ordine ad una verità qualsiasi, uno di essi dice all'altro, o l'altro all'uno: Rifletti, procedi debitamente, segui tutta la via necessaria per arrivare alla verità che io affermo, e allora vedrai anche tu che la cosa sta come io dico.

Di fatti, allorchè due non si accordano, è perchè o l'uno ha, e l'altro non ha quella preparazione ed educazione filosofica, religiosa, scientifica o altra, che si richiede, ovvero non l'ha nè l'uno nè l'altro; giacchè, se tutti e due l'avessero, se tutti e due avessero seguito il cammino richiesto, il disaccordo non sarebbe possibile. Noi possiamo sbagliare in mille modi diversi, ma non possiamo essere nel vero che in un modo solo; in quella guisa stessa che possiamo esser cattivi in infinite maniere, ma di maniere di esser buoni non ne abbiamo che una sola, come dice profondamente Aristotele.

39. Pensiero infinito dell'infinito. — Il pensiero è tale, quale è l'oggetto suo. Se l'oggetto è sensibile, il pensiero è sensitivo; se l'oggetto è intelligibile, ma particolare, il pensiero è intellettivo, ma particolare; se l'oggetto è relativamente universale, il pensiero è relativamente universale; e così sempre. Questo stesso va detto della volontà: se l'oggetto è basso e volgare, la volontà è bassa e volgare, se l'oggetto è nobile ed alto, la volontà è nobile ed alta; se l'oggetto è

puramente umano, la volontà è puramente umana; se l'oggetto è veramente divino, la volontà è veramente divina; e così sempre. Lo spirito è tale, quale è il mondo in cui si aggira.

Sicchè, limitandoci al pensiero, come mai sarebbe possibile che il pensiero umano, in quanto finito, si formasse un'idea, quantunque lontana, dell'infinito? Pensiero finito di oggetto infinito non è forse la più marchiana di tutte le contradizioni?

Si dirà: — Ma nello Spencer, p. e., non c'è forse la coscienza finita dell'infinito? la coscienza relativa dell'assoluto? —

Ebbene, vediamo. Questa coscienza finita dell'infinito, questa coscienza relativa dell'assoluto, è, domando io, finita e relativa in quanto è coscienza, ovvero è finita e relativa solo in quanto è incoscienza (solo in quanto è vuota?); è finita e relativa in quanto determina l'assoluto e vi si muove dentro, ovvero è finita e relativa in quanto lo lascia lì indeterminato, e resta fuori di esso? Questa è la questione. Prendiamo il protoscopio, guardiamo un po' attentamente in questa pretesa coscienza relativa dell'assoluto; e vedremo immediatamente che solo quella parte di questa coscienza (in verità abbastanza macilenta), che non è relativa, ha per oggetto l'assoluto, e tutta quella parte di questa medesima coscienza (tanto carnosa e corpulenta), che è relativa, non ha per oggetto l'assoluto, e non ne sa nulla, e non ne dice verbo; insomma questa coscienza (e così ogni altra) è relativa in quanto non è coscienza dell'assoluto, ed è coscienza dell'assoluto solo in quanto non è relativa.

Dunque, Cartesio aveva ragione. Se io ho l'idea dell'infinito, e se l'idea dell'infinito non può appartenere allo spirito mio in quanto è finito, che cosa vuol dire ciò? Vuol dire che questa idea appartiene allo stesso infinito, ed è perciò la presenza dell'infinito stesso nel mio intelletto. Per questa ragione, e soltanto per essa, fondandosi su questa idea dell'infinito, che ha per oggetto e per soggetto lo stesso infinito, si può cominciare a filosofare con vera ed assoluta certezza!

40. Dio personalità assoluta. — Si noti bene che non si deve confondere Dio con la ragione eterna. Dio è anche la ragione eterna, ma la ragione eterna non è ancora Dio. La ragione eterna è, come può essere, in tutte le forme

dello spirito. Dio è la coscienza e la volontà della ragione eterna; è la ragione eterna come personalità assoluta. La quale è al di sopra di tutto il mondo dello spirito, e perciò (*a fortiori!*) di tutto il mondo della natura. L'Ultimo, l'assolutamente Ultimo, è appunto la personalità assoluta. Non è dunque un errore il sostenere che Dio è essenzialmente soprammondano. Ma, che cosa vuol dir questo? Vuol dire, a chi bene intende, che Dio non è al di là, ma è al di qua di tutto quanto l'universo. Dio soprannuota, se mi è lecito così dire, a tutte le cose. Ma, appunto perciò, è l'universo il presupposto necessario ed eterno della esistenza di Dio, non già Dio il presupposto dell'universo. Fare della personalità assoluta il presupposto dell'universo è capovolgere assolutamente tutto l'ordine logico e reale delle cose; è porre la statua a sostegno del piedistallo. Con ciò non vogliamo dire che tutto il mondo della natura e dello spirito umano non sia che piedistallo. Tutt'altro! Dalle cose già innanzi stabilite sulla natura comune del tutto, noi già sappiamo che il principio assolutamente universale non è, *sic et sempliciter*, l'attività assoluta, ma è la manifestazione che esso fa di se stessa. Ora, quando s'intende bene questo concetto fondamentale, non si può non vedere che, quantunque la personalità assoluta sia soltanto in fine e al di sopra di tutto quanto l'universo, materiale e spirituale, tuttavia il germe di questa assoluta personalità è insidente ed immanente nella stessa natura comune del tutto, e che perciò nessuna cosa può essere considerata come un semplice piedistallo della statua di Dio. Il fine, come ho detto altrove, non è soltanto in fine, ma è (come può e deve essere) anche nel principio, nel mezzo e da per tutto.

41. *De Principio nihil!* — A questo punto, nella 1ª edizione, seguiva un piccolo sfogo, che ora, passati parecchi anni, vorrei credere non altrettanto giustificato.

« Mi sono spiegato? Forse sì, e forse no. Ma in ogni modo è sempre meglio spiegarsi il più chiaramente che si può; tanto almeno da non incorrere nel monito oraziano (*brevis esse laboro, obscurus fio*), in ispecie quando si tratta di concetti assolutamente fondamentali. Oggi, in verità, segnatamente presso di noi, non si fa così. Allorchè si tratta di cose secondarie, o in ogni modo di minore importanza, una loquela, una facondia che non ha fine; uno sfornare

erudizione, uno sfoderar dottrina ed oracoli da disgradarne tutti i Baconi del mondo; quando poi si batte, cioè, si dovrebbe battere, il chiodo dei principii, allora tutta l'eloquenza si affiochisce e si estingue come per improvvisa afonia; tutta la cultura, tutta la scienza batte ritirata. Oh, Marta, Marta, quanto sei stolta! se mi è lecito di così modificare le parole di Cristo. Ma, lasciando stare i rimproveri (del resto non miei!), certa cosa è che la maggior parte dei nostri filosofanti non vogliono altro motto sulla loro bandiera che questo: *De principiis pauca, de Principio nihil.*

E rincalzavo in nota:

« *De Principio nihil,* questo è lo spirito a cui oggi s'informa quasi tutto l'insegnamento filosofico italiano; questo, io voglio dire, è il veleno che attossica quasi tutte le nostre scuole di filosofia, vuoi liceali, vuoi universitarie: *de Principio nihil!* Ed è per ciò che l'alta cultura, la cultura veramente razionale, va giù a precipizio. Come potrebbe non essere così? Tutto il succo spremuto, tutta la sostanza concentrata di quel falso criticismo, di quel kantismo grossolano, incosciente e burbanzoso, che domina in quasi tutte le nostre scuole, non consiste forse in questa ultima forma di ateismo, in questa negazione della ragione, in questa dissacrazione del pensiero, in questa rivolta della intelligenza contro la sua stessa essenza e verità, in questa ultima menzogna, che, sconoscendo la scienza, se ne arroga il nome e i diritti? Posto questo indirizzo, posto questo spirito che aleggia in quasi tutte le nostre scuole; posto, in somma, il programma: *de Principio nihil,* le conseguenze non potrebbero essere diverse ». Del resto, quanto al kantismo, soggiungevo: « Con ciò, l'abbiamo già detto, ma è bene ripeterlo, noi non vogliamo accusare il kantismo, quel kantismo fecondo, che è tutta la storia della schietta e verace coscienza di sè della ragione. Il kantismo esplicato non dice soltanto: non si può, ma dice: non si può, e pur si può. Il vero kantismo non afferma dommaticamente la finitezza dello spirito umano, ma fa vedere in che consiste questa finitezza; e appunto perciò indirizza lo spirito umano verso l'essenza infinita della ragione. Kant stesso giustifica lo scetticismo, ma appunto perchè lo giustifica, lo mette in grado di superare se medesimo. Lo scettico puro non può giustificare il suo scetticismo, perchè nè conosce l'essenza eterna dello spirito in sè, nè la necessità delle sue forme. È vero che neanche Kant ha conosciuto chiaramente questa essenza

eterna dello spirito in generale (benchè in più di un luogo delle sue opere immortali vi gitti su inconsapevolmente qualche raggio di luce veramente maravigliosa); tuttavia, avendo conosciuto chiaramente l'essenza eterna dello spirito umano, avendo visto, per esprimermi col linguaggio del Gioberti, quale sia quel corpo che si frappone fra l'occhio della mente umana e il sole della verità (e vi si frappone nell'occhio stesso di essa), ha reso possibile ai suoi degni successori l'estrazione completa di questo corpo, e quindi la perfetta guarigione della cecità umana ».

42. L'UOMO E LA SUA CONTRADIZIONE. — Come noi non possiamo accettare l'equazione: Dio = spirito, perchè questa proposizione non è convertibile, e perciò non può considerarsi come una vera definizione; così, e per la stessa ragione, non possiamo ammettere nemmeno quest'altra: uomo = spirito. Certamente, se noi consideriamo l'uomo nel suo principio fondamentale e generale, dobbiamo dire che egli è di natura essenzialmente divina, perchè di natura essenzialmente spirituale. Ma queste sono equazioni e parole che non dicono niente; perchè, stando a questo modo generico, indeterminato e vuoto di rappresentarsi la divinità e l'umanità, noi dovremmo anche dire che Dio è di natura essenzialmente umana. Il fatto è che, ripetendo queste proposizioni, noi dimostriamo soltanto che non abbiamo il concetto, nè di Dio, nè dell'uomo.

Dire, che l'uomo è di natura essenzialmente spirituale, non è dire ancora ciò che fa uomo l'uomo. L'uomo è uomo, perchè ha di rimpetto a sè e contro di sè, come la natura esterna, così anche la sua stessa natura umana; ed è perciò spirito, sì, ma spirito che è uomo; spirito che è eternamente combattuto dalle avverse forze della natura e dell'uomo stesso. Egli è vero che questo combattimento è diverso, ha diverse forme e diverse armi; ed è vero altresì che questa lotta colla natura e coll'uomo stesso va scemando a grado a grado; è vero che l'essere naturale e l'essere umano (il duro essere) non urta sempre l'intelligenza allo stesso modo; è vero insomma, che dinanzi alla intelligenza tutti i mostri naturali ed umani si vanno facendo sempre più mansueti, sempre più pieghevoli e sottomessi. Ma il fatto è che, se l'intelligenza non arriva a dominare davvero ed assolutamente questi mostri, se la potenza della ragione non perviene a dissolvere e a ricomporre nel suo seno infinito tutte le

determinazioni della natura e dell'uomo; se, in somma, lo spirito in sè non si fa conscio di tutto il suo contenuto e di tutta la sua estensione, e non ravvisa perciò niente altro che predeterminazioni di questa sua stessa coscienza di sè in tutta la vita della natura e in tutta la vita dello spirito umano, l'uomo resta sempre lì, fuori di Dio; e restando lì, fuori di Dio, non può non essere dominato dalla sua fragile argilla, non può non essere in contradizione con se stesso ad ogni piè sospinto, or vile, or superbo, ora astuto, ora sciocco; or vile e superbo; astuto e sciocco nel tempo stesso; e così via.

Ruggero Bonghi (*Lett. alla Principessa di Teano*, nel vol. II dei *Dialoghi di Platone*, pp. 24-5) ha detto: «Il proprio della «natura dell'uomo è questo, d'essere un contrasto. Egli è la «più alta e la più umile cosa del mondo; la più forte e la più «fiacca; la più irrepressibile e la più repressa; la più sconfinata «e la più circoscritta. Certo, se un solo de' due termini con«trapposti s'effettuasse in lui, nessuna creatura sarebbe meno «agitata di lui. Noi lo chiameremmo non uomo, ma Iddio o «bruto. Se nel cuor suo all'infinito sentimento d'amore ri«spondesse con evidenza un oggetto d'infinita bellezza; se «nella sua mente all'infinito desiderio del vero si offrisse «un'infinita facilità di conoscerlo; se, come gli par d'essere «più dell'intera natura, così si sentisse in grado di soste«nerne gli assalti e di vincerne le leggi; se la vita gli si «raddoppiasse d'intensità ogni giorno, e la letizia gliene «diventasse tanta, che non potesse immaginarla maggiore, «l'uomo sarebbe Dio; o, a dirla altrimenti, noi ci formeremmo «di lui quel concetto che ci formiamo di Dio. E se, al contrario, «tutto in lui fosse chiuso e finito nell'istante che passa, «nell'impressione che fugge; anzi, vivesse senza sentirsi «neanche vivere, noi lo chiameremmo bruto, o piuttosto non «l'avremmo distinto dal bruto. Pascal ha scritto: — *L'homme «n'est ni ange, ni bête*: — bisogna aggiungere: è l'uno e l'al«tro; e in questa unione e contrasto è la fonte di tutta la «grandezza sua, di tutta la sua storia, di tutto il suo avve«nire. Nessuno dei due termini sarà mai vinto in lui in tutto «dall'altro; ma l'alternativa della lor prevalenza è la ragione «d'ogni moto nella storia interna di ogni singola persona ed «in quella di tutta la specie».

Il proprio adunque della natura dell'uomo è, anche secondo il Bonghi, appunto questo: d'essere un contrasto. Quale però sia il proprio di questo contrasto, che è la vita

dell'uomo in quanto tale, il nostro Bonghi, quasi temesse di premer troppo il dito sulla piaga o di parlar troppo chiaro, non ce lo ha detto. Ora il proprio è di essere una flagrante contradizione. Già, proprio così! Di fatti l'uomo non è come si crede comunemente un animale capace di ragione, ma è la ragione stessa, la stessa infinità della ragione, in quanto però è ragione animale, ragione che non esce, nè può mai uscire assolutamente dalla sfera del senso; in quanto è spirito che non sa, nè può distrigarsi mai del tutto dalla materia. Tanto è vero, che l'uomo, anche quando lo si considera nella sfera della coscienza religiosa, cioè, in quella sfera del divino, in cui resta appena un ultimo segno della umana natura, non è in grado, neanche qui, di liberarsi assolutamente dalle forme del senso e dalle tendenze della carne. Nella stessa coscienza religiosa più perfetta e più spirituale, l'uomo ha ancora dinanzi all'occhio della mente un certo velo, che gli toglie la visione beatifica della verità; e perciò non si sente e non può sentirsi perfettamente appagato, nemmeno nell'esercizio stesso della virtù. L'elemento sensibile gli offusca ancora la mente; l'elemento eudemonologico gli turba ancora la pace e la beatitudine dell'anima. Anche dinanzi alla verità, il martello della opposizione gli percuote la fronte; quantunque dinanzi all'unità assoluta e realissima di tutti gli opposti, egli sostiene tuttavia la sua esteriorità (sta ancora dirimpetto, non già dentro di essa). È vero che egli riconosce e confessa la nullità della sua esistenza finita, ma, pur confessandone la nullità, non la dismette del tutto. E di qui le ansie estreme, di qui le ultime angosce della specie umana (voler morire, e non poter morire: volersi immedesimare, e non potersi immedesimare con Dio).

Ma, al di sopra della specie umana, non c'è forse il genere umano? non c'è la coscienza e l'amore dello spirito in sè o nella sua schietta universalità? Ora, dove sono più le ansie, dove sono più le angosce in questa coscienza e in questo amore dell'universale schietto ed assoluto? in questa coscienza e in questo amore dell'eterno e di niente altro che dell'eterno?

43. La filosofia come sistema e la pretesa di certi originali. — Non mettere la falce nella messe altrui, è un precetto, che ho sentito proclamare più di una volta; e sul quale è bene spiegarsi. Io credo innanzi tutto che non si possa

far la filosofia, senza far la storia della filosofia; e che, viceversa, non si possa far la storia della filosofia, senza far la filosofia. Però mi pare che, quando si fa la storia della filosofia, si debba far la filosofia, ma nella storia e come storia; e, quando si fa la filosofia, si debba far la storia della filosofia, ma nella filosofia e come filosofia. Quando si fa la filosofia, senza riprodurre il sistema della filosofia, senza tener dietro al processo intrinseco della verità filosofica, a me pare, francamente parlando, che questo non sia far la filosofia. Oggi, pur troppo, si fa così, più o meno, quasi da per tutto. Il pensiero contemporaneo si è, come dire, ribellato alle esigenze del processo assolutamente metodico, e si è dato a briglia sciolta a scorrazzare pei campi dell'erudizione e della cultura, dimenticando che ogni cosa sta bene, ma a suo posto. La filosofia, come filosofia, è processo logico, è discorso della mente, è metodo rigoroso; non è parlare di questo o di quell'argomento filosofico, più o meno bene, più o meno male (ma sempre più male che bene; giacchè, al di fuori del processo rigoroso del sistema, non si può parlar mai bene davvero, come si deve, delle cose filosofiche). Di più è da notare che nella filosofia, come sistema della verità, non c'è propriamente parte e parte, ma c'è sempre il tutto stesso in ogni parte. C'è, naturalmente, così come deve essere in quella parte, o come quella parte che, si tratta; ma, in ogni modo, se la parte non è il tutto stesso, sarà scienza larga e profonda quanto si vuole, non però tanto larga e profonda da poter meritare il nome di filosofia. — Nessuno potrà negare, diceva tempo fa un nostro professore, nessuno potrà negare che la mia filosofia è scienza! — Sarà, ma è questione di vedere se ciò che si dice scienza è scienza come filosofia. Qui giace Nocco: ci vuole il proprio della filosofia. Ora il proprio della filosofia è il sistema assoluto, è il metodo assoluto; è quel sistema e quel metodo, di cui i nostri grandi maestri, tanto indegnamente gittati nell'oblio, ci dettero le chiavi. — Ma, io volevo essere io, così parmi di sentire. — Ebbene, lo sappiamo, ma è questa appunto la peggiore disposizione, la disposizione più sfavorevole e più contraria all'amore sincero della verità. Il sincero amatore, il libero cercatore della natura delle cose non dice: io voglio essere io, ma dice in vece: io voglio essere la Verità, la Verità stessa consciente e parlante, la Verità stessa in petto e in persona, e nella sua continuità reale e necessaria.

Ritorniamo, adunque, una buona volta al processo rigorosamente metodico, obbediamo una buona volta alle esigenze intrinseche ed assolutamente ineluttabili del pensiero filosofico; educhiamo le menti (e prima la nostra) alla ferrea disciplina del vero ed assoluto *pensare*; e poi quel che verrà, verrà. Se da questa ferrea disciplina del *pensare* ne vien fuori la dottrina dell'Hegel, accetteremo la dottrina dell'Hegel; se ne vien fuori quella del diavolo, accetteremo quella del diavolo. Ma disciplina ci vuole; e perciò nessuna determinazione deve essere ammessa, che non sia la figlia legittima del processo rigoroso del pensiero; nessuna proposizione deve essere affermata o negata, la cui affermazione o negazione non risulti dal processo intrinseco ed assoluto della verità filosofica. Troppo ormai si è filosofato a briglia sciolta e tirando, come dire, a vanvera ed in arcata: sarebbe tempo ormai di finirla con questa filosofia chiacchierina dei giorni nostri; la quale, ballonzolando sui dati dell'esperienza e spruzzandovi sopra ideuzze o categoriette sbilenche e sciancate, ad altro non riesce che a far dimenticare tutte le gloriose fatiche dei grandi pensatori, i tesori che giacciono accumulati nei libri dell'antica e della moderna sapienza.

La pretesa poi di certi *originali*: quella di aprirsi delle *vie nuove* (senza dir mai quali siano queste *vie nuove*, e quali siano i risultati a cui esse ci conducono intorno alla essenza della natura, dell'uomo e di Dio, o almeno intorno alla essenza delle cose in generale), la pretesa di far da sè, gittandosi dietro le spalle tutto ciò che v'è di più alto e di più profondo nella vera storia del pensiero filosofico, è la pretesa più antifilosofica e più strana che ci sia stata al mondo. Questa pretesa non dimostra altro che la più supina inconscienza di se stesso e di tutte le sacre tradizioni del vero pensiero speculativo.

14. La verità della sofistica. — Tanto il concetto dell'*essere*, quanto il concetto del *divenire*, considerati, non già come momenti dell'assoluto, sibbene come l'assoluto stesso, menano per necessità alla negazione del pensiero e della parola. Questa *conclusione* è il merito immortale della dialettica di Gorgia e di Protagora. — Dunque, voi giustificate anche la sofistica? — Già, anche la sofistica. Ma *giustificare* la sofistica non vuol dire *esser sofista*. Tutt'altro!

45. Sostanza e spirito. — Noi sappiamo che niente è sostanza e tutto è attività, processo, movimento. Ma, quando anche si potesse mettere in dubbio il nostro concetto della essenza universale, del tutto, sarebbe sempre vero che non c'è nulla di più ripugnante al vero concetto dello spirito in generale di questa vecchia rappresentazione della sostanza; la quale fu l'errore fondamentale di tutta la psicologia razionale e di tutta la stessa psicologia empirica, strettamente detta. Basti qui notare, che la contradizione della dottrina di Spinoza sta nel suo Primo filosofico, che è il concetto della sostanza. E, per verità, il concetto è la negazione della sostanza. Certamente, il concetto chiude in sè la sostanza, ma appunto perciò, la sostanza, in quanto è nel concetto, non è più sostanza. E questo vuol dire, che la sostanza in sè deve essere almeno la possibilità del concetto, e perciò non pura sostanza, ma processo. Noi, d'altra parte, abbiamo innanzi notata la potenza retroattiva del pensiero di Spinoza; quella potenza, per cui il fine corregge il principio.

46. Scienza e realtà. — Se la natura delle cose non consistesse in questa teoria essenzialmente pratica, in questo processo cogitativo essenzialmente operoso o positivo, a che varrebbe il logorarsi il cervello per mettere al mondo una dottrina qualunque? Se le teorie della scienza non fossero la riproduzione schiettamente razionale delle stesse teorie, di cui l'oggetto rispettivo è la realtà e la sensibile incarnazione, che cosa mai sarebbe la scienza?

L'oggettivismo considera la scienza come lo specchio della realtà; il soggettivismo considera la realtà come lo specchio della scienza. Ma il vero è che tanto la scienza quanto la realtà sono lo specchio della stessa effigie ideale, sono come il ritratto dello stesso originale. Con questa grande differenza per altro: che la realtà è lo specchio fatto in pezzi, la scienza è lo specchio nella sua integrità e lucidezza perfetta; giacchè la realtà ritrae l'idea, ma non la ritrae nella sua unità e totalità; la scienza, invece, non è scienza, se non ritrae l'idea nella sua unità, nella sua totalità e nel suo organismo assoluto. — Dunque? — Dunque, la scienza contiene la realtà, e perciò la supera. E perciò è la realtà che va sottomessa alle esigenze della scienza, non è la scienza che va sottomessa alle esigenze della realtà: è il dato dell'esperienza che va determinato secondo le leggi della ragione, non sono le leggi

della ragione che vanno determinate secondo il dato dell'esperienza. Già, volere o no, nessuno può determinare le leggi della ragione secondo il dato dell'esperienza; perchè esso non è neppure il dato dell'esperienza, se non è già determinato secondo le rispettive leggi della ragione.

Sicchè coloro i quali predicano: esperienza, esperienza, credendo che l'esperienza possa dar leggi alla ragione, non sanno quel che si dicano.

47. L'attività sintetica universale in Dio e nell'uomo. — Come assolutamente distinta, l'attività sintetica universale è soltanto in Dio; come processo incipiente e progressivo della reale distinzione di sè, è soltanto nell'uomo.

48. La vera esperienza secondo Kant. — Kant non ha torto: l'unità della natura non è oggetto di esperienza. Ma di quale esperienza? Di quell'esperienza che si fa senza tenere in mano il codice eterno della ragione. Quando la ragione non ha anco pensato *puramente*, e non è conscia di sè nemmeno nella sua identità con tutto l'essere, s'intende che l'unità della natura non è, nè può essere altro che un'*idea vuota*.

Ma ognun sa che la vera esperienza, l'esperienza veramente filosofica, secondo Kant, non è quella che va innanzi alla cieca. Senza il possesso della legge della ragione, senza il concetto dell'attività sintetica universale, senza la cognizione del *contenuto* puro del pensiero, l'esperienza non è quella che vuole Kant. Secondo Kant, in effetti, noi dobbiamo distinguere un doppio esercizio della ragione: l'esercizio *empirico* e l'esercizio *puro*; e dobbiamo riconoscere che, senza avere esercitato la ragione *puramente*, non possiamo esercitarla *empiricamente*. Che il grande solitario di Königsberg non abbia determinato il *contenuto puro* della ragione, e perciò, molto meno, la natura propria della medesima, questo è un'altra cosa. Ma chi può negare che l'esigenza più profonda della filosofia di Kant sia appunto quella di portare nell'esperienza e in ogni qualsiasi esercizio empirico della ragione la scienza chiara e distinta del *contenuto puro* della medesima? Si dirà: — Qui Kant predica bene e razzola male. — Ma che importa? « Fate quel che *dico io*, non fate quel che *faccio io* ».

49. La potenza creatrice dello spirito. — Lo spirito non genera animali, non genera piante, non compone corpi, non

produce materia. Ma perchè? Il perchè è molto semplice. Lo spirito è quella stessa attività che produce e conserva la materia, che compone e conserva i corpi, che genera e rigenera tutte le specie di piante e di animali, e che perciò, ora, in quanto attività spirituale, razionale o mentale, non è, nè può essere intesa a questa sua creazione inferiore o puramente naturale.

— Fate un fil d'erba: vediamo se ci riuscite col vostro spirito tanto portentoso! — Ma, per fare un fil d'erba, io dovrei poter rinunziare alla mia attività spirituale e dovrei poter annullare tutto il cammino che intercede tra l'erba e me; dovrei potermi rannicchiare, diminuire e ridurre sino alla vita puramente vegetativa, in sino a quella forma della vita vegetativa, che si manifesta nell'erba. Ma, se questo non è possibile, egli è forse per un difetto o un'impotenza dello spirito? Niente affatto, giacchè lo spirito sa rifare tutto quello che ha già fatto come attività naturale, e sa rifarlo in maniera essenzialmente ed immensamente più alta, più nobile e più degna di sè davvero.

50. Il vero universale. — L'universale *in re* è la forma più impura e più imperfetta dell'universale. L'universale che io dico *in sensu*, benchè impuro ed imperfetto anch'esso, è tuttavia qualcosa di più del primo. E perciò, la sensazione vale più del sensibile, la coscienza immediata vale più dell'oggetto in quanto immediato. Il soggettivo contiene l'oggettivo, e perciò è più dell'oggettivo. Ma il vero universale non è nè l'universale *in sensu*, nè l'universale *in mente hominis*: il vero universale è quello che è l'oggetto del pensiero divino, il prodotto della ragione assoluta.

51. Il vero Dio. — Il creatore del cielo e della terra, ho detto, non è ancora lo spirito. E molto meno è Dio, giacchè Dio non è soltanto il creatore del cielo e della terra, e non è soltanto lo spirito, ma è lo spirito infinito od assoluto; la cui funzione fondamentale ed essenzialissima è la redenzione o liberazione dello spirito finito o relativo. Il vero Dio è il redentore o liberatore dell'uomo. Questa redenzione o liberazione è diversa, ma in generale l'attività veramente od assolutamente divina sta nel redimere l'uomo, spezzando tutte le catene della sua schiavitù intellettuale e morale. Dio in quanto Dio, non è da per tutto. L'attività assoluta, divina, la divinità, insomma, è da per tutto. Ma l'attività assoluta

e divina, la divinità senza più, non è ancora Dio. Dio è la coscienza assoluta e l'amore purissimo di sè della divinità.

52. La vita naturale dello spirito e la riflessione. — Nella vita naturale dello spirito, o dello spirito in quanto anima, in relazione immediata col corpo (e non esce, nè può uscire da questa sua relazione immediata col corpo se non cessando di essere pura e semplice anima), la riflessione non c'è ancora. Perciò, sotto questo aspetto, non è esatto che il sorgere dello spirito e il sorgere della riflessione sia lo stesso. Ma, se si considera, da una parte, che nella sua vita naturale, lo spirito non è ancora lo spirito in atto, il principio della natura come realmente svincolato, o meglio, svincolantesi, dalla medesima; e si considera, dall'altra, che, nella stessa vita naturale dello spirito, non manca alla sua attività la tendenza e il conato del ripiegamento sopra se stessa, non parrà strano a nessuno il linguaggio da noi adoperato. Se nella vita naturale dello spirito l'attività sintetica universale non intendesse di più in più al ripiegamento sopra se stessa, e non fosse capace di pervenirvi davvero, non ci sarebbe nessuna differenza tra l'anima umana e l'anima bruta. In tal caso la riflessione spunterebbe *ex abrupto*; il che non è, nè può essere. Senza un certo moto latente e sempre più intenso di attenzione a se stessa, l'attività dello spirito non diventerebbe realmente od attualmente riflessiva, non giungerebbe mai ad attingere nel proprio fondo le determinazioni universali delle cose. L'alba della coscienza reale è appunto questo moto latente di attenzione, a cui abbiamo accennato.

53. Non ci sono cose. — La categoria della cosa (*Dingheit*) non c'è più così (come semplice *Dingheit*) nel vero pensiero speculativo. Certo, è difficile uscire da questa categoria (da questo asilo dell'ignoranza, come io la chiamo); ma chi ha ancora in capo le cose, è lontano le mille miglia dal vero mondo della luce. La luce non è cosa.

54. Il pensiero puro. — L'atto della distinzione di sè raggiunge il suo massimo grado nel pensiero puro o pensiero logico che dir si voglia. Noi, in logica, non pensiamo nulla di concreto; e tuttavia pensiamo. Allorchè, p. e., diciamo: universale, particolare, individuale; e determiniamo il contenuto logico e la relazione logica di questi concetti,

Noi, pure avendo solo genericamente dinanzi al pensiero tutte le cose (naturali, umane e divine), anzi appunto perchè le abbiamo dinanzi così, solo genericamente, ci distinguiamo da esse, e le distinguiamo tutte da Noi. Ora non è chiaro che in questo Noi c'è l'identità del tutto come oggetto a se stessa? Se non fosse così, a che servirebbe la logica? Se non fosse così, come si potrebbero stabilire principii assolutamente universali, e perciò valevoli per tutti i pensanti (in quanto pensanti), ed applicabili a tutte le cose possibili? Se non fosse così, si dovrebbe adunque negare la logica, e, colla logica, tutte le cose in generale. Ma, io domando: tolta di mezzo la logica, e per conseguenza la realtà oggettiva o intellettuale tutta quanta, che cosa resta? — L'empirista dice: restano le cose sensibili. — Niente del tutto: non resta nulla, affatto nulla! Tutto il mondo della natura sensibile non è forse sostenuto dinanzi alla coscienza dai suoi caratteri logici? Fate di togliere, se potete, questi caratteri, e vedrete che il mondo sensibile e la coscienza, la coscienza e il mondo sensibile, vanno giù a precipizio in meno di un *amen*. Sicchè: che cosa resta? Resta la bestia e la sua mangiatoia. Tutto ciò è chiaro. La potenza che ha lo spirito di fare astrazione da tutte le cose (naturali, umane e divine) è dunque un'altra prova luminosa della identità del pensiero colla verità assolutamente universale. Se il pensiero, se la riflessione si può isolare da tutte le cose, ciò è perchè il pensiero, la riflessione è il principio stesso di tutte le cose in quanto pensiero o riflessione.

Si potrebbe dire: — noi non possiamo andare al di là dell'atto del conoscere o del pensare in generale; giacchè dall'atto stesso del conoscere o del pensare in generale, come voi stesso riconoscete, deriva tutto ciò che esiste per la nostra coscienza. — E sta bene; ma altro è dire che tutto ciò che esiste per la nostra coscienza deriva dall'atto stesso del conoscere o del pensare in generale, altro è dire che si possa intendere l'atto del conoscere o del pensare (sia pure soltanto in generale), se innanzi tutto non si sia inteso che cosa è l'atto. E perciò noi ci siamo profondati nell'atto del conoscere o del pensare, ma per vedere prima che cosa esso sia in quanto atto in generale, ed ora soltanto ci facciamo a determinare quest'atto in quanto è riflessione sopra se stesso, o in quanto è atto conoscitivo o cogitativo. È questione di metodo, perchè

è la natura stessa del processo filosofico a volere così. Nessuno può dire filosoficamente che cosa sia quel creare che è riflettere, pensare o conoscere, se prima non abbia determinato la natura del creare in generale. È vero che l'attività creativa, come abbiamo dimostrato, esiste consciamente, o (come si potrebbe dire col linguaggio, benchè poco esatto, di Kant) accompagnata dall'Io, soltanto nel pensare; ma questa è tutt'altra questione. Certo, pensare è creare, ma creare non è sempre pensare (purchè per pensare non si voglia intendere quel pensare che è da per tutto). Io credo, adunque, di essermi spiegato chiaramente.

— Ma, si potrebbe aggiungere, il fatto è che tutta la filosofia moderna ha sempre cominciato dal pensare strettamente detto. La questione prima di tutta la filosofia moderna è stata sempre la questione gnoseologica. — E sta bene (con qualche eccezione però non trascurabile); ma perchè? Perchè la filosofia moderna è stata portata da un maraviglioso istinto della ragione, e guidata da questo divino presentimento: che, solo profondandosi nel profondo della mente, come dice il Bruno, si può arrivare all'altezza della verità. Dunque, lo scopo vero, benchè inconscio, della filosofia moderna non era quello di fare prima la dottrina della conoscenza e dopo la metafisica (e dopo salire all'altezza della verità), il che è assolutamente impossibile, come ho già dimostrato; ma era invece quello di arrivare ad una nuova metafisica, alla metafisica della mente, ossia, al concetto metafisico della mente. Poi, non si sa che il processo storico del pensiero non sempre coincide col processo logico? D'altra parte, tutti i filosofi che hanno cominciato dalla dottrina del conoscere e non già dalla dottrina dell'essere in generale, hanno cominciato così, senza fare nessun presupposto intorno all'essere in generale? Senza avere un certo preconcetto sulla natura comune di tutte le cose? Ebbene, a me pare che non sarebbe difficile provare che tutti i filosofi, i quali cominciarono dalla dottrina della conoscenza, avevano già, prima di cominciare, una certa preconcezione, più o meno vera, più o meno falsa, ma sempre più falsa che vera intorno all'essere in generale. P. e., dalla coscienza di Kant la sua falsa preconcezione sulla cosa in sè, e vediamo se egli fa più la sua dottrina della conoscenza. È dunque la dottrina della conoscenza che ha menato Kant alla cosa in sè, ovvero è la cosa in sè che lo ha menato alla sua dottrina della conoscenza? La

finitezza della ragione, la inconoscibilità della essenza delle cose, il *Deus absconditus*, non è forse il primo presupposto di tutta la riflessione e di tutta la dottrina di Kant? Chi è dunque che può chiamare risultato quello che è, al contrario, il fondamentale preconcetto della critica kantiana? È vero che questo preconcetto si va dileguando a poco a poco; tanto che in fine Kant quasi quasi inaugura la metafisica della libera attività; ma questo non ha che fare colla nostra questione, e, bene inteso, prova solamente che Kant non aveva cominciato bene. Di fatti, non si comincia bene, quando si comincia a fare uso della ragione togliendo ogni autorità alla ragione. Non è questa una flagrante contradizione? E questa flagrante contradizione inchiude in sè un preconcetto metafisico. Ma in fin delle fini, c'è la prova del fuoco. La gnoseologia moderna ha spiegato il conoscere prima di esser pervenuta al concetto metafisico della creazione, o soltanto dopo? Finchè la gnoseologia moderna non si è risoluta nella nuova metafisica, nella scienza della mente come essenza di tutto il reale e di tutto il possibile, ci ha essa fatto capire la natura del conoscere e quindi la potenza e il valore di esso? Finchè, mi si lasci così dire, la gnoseologia moderna non ha veduto che l'energia cerebrale non è soltanto nel cervello, ma da per tutto; e che il cervello non è altro che l'unità organica naturale di tutte le specifiche funzioni della medesima (di tutta la natura esterna), ha potuto soddisfare il debito suo? Dunque, metafisica, metafisica: scienza dell'energia cerebrale; questa ci vuole, per fare la gnoseologia, o qualunque parte speciale della filosofia.

55. La dissoluzione delle cose. — Se la creazione è sostanziale, questo vuol dire che anche la dissoluzione delle cose è sostanziale. Il detto del Bruno: « Nulla si annichila o perde l'essere, eccettochè la forma esteriore, sensibile o materiale » va inteso con discrezione. È vero che la sostanza, come dice, delle cose non si annulla. Ma perchè? Perchè ritorna sempre sotto forme novelle. La differenza fra le cose e la loro natura non è già, che questa stia sempre lì (dove?), e le cose passino; come pare che volessero i realisti del medio evo. Tutto passa. Ma c'è passare e passare. Questa o quella rosa passa, e non torna più. La rosa passa e ripassa. Questo o quell'uomo muore, e, morto che sia, non torna più. Ma l'uomo torna e ritorna, e ritorna sempre.

— Ma questa è la favola di Saturno, io sento dire. — Già; ma c'è questa differenza essenzialissima (adombrata anche nella favola di Saturno): il nostro Saturno conserva tutti i suoi figliuoli in quanto sono l'oggetto dell'intelligenza; li divora tutti in quanto sono l'oggetto del senso. Il valore ideale delle cose va via, ma ritorna sempre da capo; il valore reale va via per sempre. — E perchè? — Perché il fine della generazione non è nel generato come questo o quello. Il generato come questo o quello è il termine della generazione, non già il fine di essa. Il fine della generazione è il valore ideale, è l'universale. Ed è perciò che la generazione va a finire nella cognizione. Ed è anche perciò che il genio della lingua nel vocabolo cognizione si ricorda, come dire, della forma naturale di questo atto (che è appunto la generazione), ed adopera questo vocabolo in due sensi, che paiono tanto diversi: e che pure sono uniti da una relazione profonda! Il generare non è ancora il conoscere, ma il fine e la fine del generare è appunto nel conoscere.

Tornando adunque alla dissoluzione delle cose, noi non possiamo accettare la dottrina dello Spinoza, secondo la quale, senza cause esterne distruggitrici, le cose durerebbero in eterno. Egli è vero che *unaquaeque res in suo esse perseverare conatur*. (Questo, di cui parla lo Spinoza, è quello che io chiamo il conato reale delle cose). Ma il fatto è che in questo stesso conato reale c'è il conato ideale, c'è il *conatus naturae, quo se ipsa promere conatur*. E siccome questa promozione di se stessa della natura (dell'essenza) a concetto non avviene, nè può avvenire se non nell'atto della vera conoscenza (nella concezione assoluta, nella quale soltanto l'eterno si stacca dal perituro), così il conato reale, a breve o a lungo andare, si deve esaurire ed estinguere. La necessità della dissoluzione di ogni cosa, in quanto valore reale (e perciò anche in quanto ideale in questo o quel reale), non è, dunque, una necessità soltanto eterna, ma essenzialmente interna e metafisica. Aggiungo che l'attività creatrice (ideale e reale), che è insita in tutte le cose, si può considerare come bontà e come giustizia. Come bontà, dà l'essere alle cose, impartisce realmente alle medesime la sua essenza; come giustizia, le dissolve ed annulla. Giacchè non sarebbe bene che le cose durassero eternamente. L'eternità deve appartenere all'idea, non già alla cosa. E a questo proposito, mi ricordo del grande maestro Giovanni Eduardo Erdmann, il quale dice

argutamente: non è bene che i giovani vogliano morire, ma non è bene nemmeno che i vecchi vogliano campar sempre: sì l'uno che l'altro è un desiderio contro natura.

56. Ricettività e spirito. — Lo spirito non riceve, ma dà; e per tanto è, per quanto dà. Il suo essere è tutto nel dare. Lo spirito è essenzialmente datore. Se c'è cosa che ripugni assolutamente alla natura dello spirito è la ricettività. E di fatti che cosa potrebbe ricevere? Tutto quello che c'è, indipendentemente dall'attività dello spirito come attività mentale, è questo o quello. La *Diesheit* è il carattere di tutto il reale, che c'è prima e indipendentemente dall'attività mentale. Ora è possibile che lo spirito riceva *dieses oder jenes?* Ma, Dio buono! se il sensibile non è sensibile in quanto puro molteplice, e se esso in natura c'è soltanto come puro molteplice, perchè la sua unità la sua essenza, la sua quiddità si disperde nello spazio e nel tempo; se, in somma, il sensibile, in quanto esiste fuori del senso, è l'eternamente altro (*dieses = nicht-dieses; jenes = nicht-jenes*), come si può sostenere che il senso riceva o si assimili questo o quello, proprio come questo o quello? Perchè la pianta non può sentire? Perchè non può spiccicare la forma del sensibile, perchè non può pigliar di punta le acque di Eraclito ed assorbire il principio che in esse fluisce. Dunque, è chiaro che anche il senso fa il suo oggetto. Non lo fa per sè (*sic vos non vobis!*), perchè non può distaccarsi dalle acque, di cui è come dire il distillatore; ma questa è tutt'altra questione. Lasciando le metafore, il senso è in rapporto col sensibile solo mediante ciò che è nel sensibile ed in se stesso. Ora chi gli può dare questo ciò, se questo ciò il sensibile lo è, ma non lo ha. *Nemo dat quod non habet.* — Si dirà: come, il sensibile non ha le sue proprietà? — Sì, le ha (ammettiamo pure questo modo di dire); ma le ha come distinte? Dunque, è il sensibile che dà le sue proprietà al senso, ovvero è il senso che le dà al sensibile (benchè non le distingua dal sensibile)? Nè questo vuol dire che la sensazione sia fallace per sua natura; giacchè anzi, bene intesa, essa non è fallace, in senso assoluto, neppure quando falla. Ma fallace o non fallace che sia il sentire, certo è che sentire è sempre creare (mentre creare non sempre è sentire). Perciò noi domandiamo; chi è che sente?

57. Il fine della natura. — Ci sarebbe il moscerino, e ci sarebbe la natura animale, e ci sarebbe la natura esterna tutta

quanta, se non ci fosse (o almeno non ci dovesse essere, tanto per limitarci qui ad una sola questione), se almeno, adunque, non ci dovesse essere l'uomo? Se non ci fosse, nella stessa natura esterna la necessità dello avvento dello spirito, e innanzi tutto, dello spirito finito, ossia, dell'uomo? Questa è la questione. Ora a me pare che questa questione si risolva da se stessa, purchè la si ponga in una forma più chiara. E la forma più chiara potrebbe, p. e., essere questa. Se quell'attività, che si affatica in tutti i laboratorii della natura esterna, fosse destinata a tener nascosto eternamente in questi laboratorii tutto quello che fa; se fosse condannata a non poter mai ammirare neppure essa stessa le divine fatture della sua mano, credete voi che si affaticherebbe tanto e persisterebbe per tutta l'eternità in questo recondito e così industre e metodico lavorìo? Che il moscerino non sia mai in grado di contemplare la sua fatica maravigliosa, sta bene. Ma che il principio stesso del moscerino e di tutta quanta la natura sia pure condannato (da chi?) ad ignorare per sempre le sue maraviglie, questo, in verità, è assolutamente inconcepibile. E perciò noi domandiamo: è mai possibile che il principio stesso della natura non divenga spirito, e innanzi tutto spirito finito, ossia, uomo? Il lavoro della natura, si è detto, è come quello di Penelope. E sta bene. Ma Penelope starebbe lì a fare e a disfare la sua tela, se nel suo segreto non coltivasse la speranza e non premesse il desìo del ritorno di Ulisse?

58. Il conoscere come principio. — Il soggetto e l'oggetto non sono i (due!) fattori del conoscere, ma sono il gemino prodotto del conoscere medesimo. Il conoscere (l'atto sintetico universale, in quanto atto conoscitivo) è principio a se stesso di se stesso e di tutto ciò che c'è per se stesso. Questa verità (almeno questa, che tutto ciò che esiste pel conoscere è opera dello stesso conoscere) è, in fin delle fini, una verità luminosissima (sonnenklare Wahrheit, direbbe Fichte). « Diese Wahrheit », dice profondamente, Kuno Fischer, nella sua mirabile esposizione della dottrina di Fichte appunto « diese Wahrheit ist so einfach, so einleuctend, dass mann meinen sollte, die Welt hätte nicht auf Fichte zu warten gebraucht, um sie kennen zu lernen. Und doch hat sie (die Welt!) diese einfache Wahrheit auch nach Fichte kaum begriffen ».

E che cosa dovremmò dir noi, in Italia, dopo Bertrando Spaventa ed Augusto Vera? Qual meraviglia non dovrebbe

esser la nostra? E tuttavia qualunque maraviglia cessa immediatamente, allorchè si riflette collo stesso Kuno Fischer: « Das Nichtendken ist für die meisten Menschen immer noch einfacher, als die einfachste Wahrheit. Das Nichtdenken auf die eigene Thätigkeit ist der tieffste Grund unserer Irrthümer. So lange man in der Betrachtung der Himmelskörper an die Bewegung des eigenen Planeten nicht denkt, glaubt man an die Bewegung der Sonne, und das Gegentheil erscheint als Unsinn, als Widerspruch gegen den gesunden Menschenverstand, der nach dem Augenschein geht. Und so lange man in der Betrachtung der Dinge überhaupt an die Selbstthätigkeit des eigenen Ich nicht denkt, erscheint, was man selbst thut, als etwas von aussen Gegebenes ».

Vedi *Geschichte d. n. Phil.* Neue Gesammtausgabe, v. Band, p. 438. Vedi anche dello stesso Fischer, *Johann Gottlieb Fichte*, Rede zur akadem. Fichte-Feier, 1862.

59. La ragione come ragion delle cose. — Dicendo che le cose (le idee sensibili) hanno la loro ragion d'essere nella scienza delle medesime (nelle idee razionali), non vogliamo dire che le cose, prese per sè, non abbiano nessuna ragion d'essere. Tolte le cose, come sarebbe più possibile la scienza delle medesime? È possibile il massimo senza il minimo? Ma la questione è la seguente. Le cose hanno ragion d'essere perchè rivelano una parte, una determinazione, un momento della ragione, ovvero hanno ragion di essere anche indipendentemente da ciò? Tolta ad una cosa qualsiasi la sua parte di ragione (quel tanto di ragione che in sè contiene), dove è più la cosa? E se le cose ci sono solo in quanto e per quanto fanno parte della ragione, dove è davvero la ragion d'essere delle cose, se non è in questo tutto, che è la ragione? Si sa che il tutto non può stare senza le parti, e le parti, quando sono organiche (come è appunto il caso), hanno pure la loro finalità propria e specifica; ma, in fin dei conti, questa loro finalità propria o specifica dove trova la sua giustificazione?

60. La volontà o personalità come principio. — Nel terzo capitolo, per determinare il nostro Primo filosofico, abbiamo fatto uso delle espressioni: attività assoluta, causalità assoluta, ecc. Il termine volontà lo abbiamo preso perciò soltanto come espressione di uno dei due momenti fondamentali del nostro principio assolutamente universale. Ma, se prendiamo il vocabolo volontà

nel senso più largo, come facciamo qui, e consideriamo la volontà come attività ideale e reale, teoretica e pratica in senso metafisico, possiamo benissimo dire che la volontà appunto è il nostro Primo filosofico, o principio assolutamente universale. Che se altri poi, invece del vocabolo volontà, volesse addirittura servirsi del termine hegeliano: *Persönlichkeit*, *Personalität* (preso sempre, già s'intende, in significato metafisico), farebbe anche meglio; giacchè il vecchio concetto della opposizione assoluta, tra *res* e *persona*, è smentito dalla ragione, e perciò anche dall'esperienza. La poesia personifica tutte le cose: «Che fai tu, luna, in ciel, dimmi che fai, silenziosa luna?» dice il nostro grande Recanatese. E la poesia non ha torto; la radice o il germe di tutte le cose è sempre una certa personalità. È ben vero che la personalità umana non è da per tutto, molto meno quella personalità assoluta che è Dio. Ma c'è cosa assolutamente impersonale? che sia, cioè, una pura e semplice *res*? un puro e semplice *ens*?

61. L'oggettivo. — Su questa distinzione dell'elemento soggettivo e dell'elemento oggettivo, intesa nel senso del vecchio kantismo, è bene aggiungere la seguente considerazione. L'oggettivo non ha un contenuto suo proprio: esso non è altro che l'esistenza reale del soggettivo. L'essere, ha detto profondamente lo stesso Kant, non è una nota; e perciò non aggiunge nulla al contenuto del pensiero. Il valore reale delle cose, diciamo noi, non accresce, ma attua soltanto quello che c'è nel valore ideale di esse. Certamente è nel valore reale che sta l'esistenza del valore ideale, ma non si deve credere che questa esistenza abbia un di là, o un di più, che nel valore ideale non si contenga. Che se poi per oggettività si volesse intendere la pura singolarità delle cose, la pura *Diesheit*, e si volesse porre in questa l'in sè delle medesime, noi osserveremmo che la gloria della scienza sta per l'appunto nel non aver nulla a fare con questa singolarità o *Diesheit* (con questa assurdità di una cosa in sè, puramente fenomenica ed accidentale).

62. La preistoria dello spirito in Galluppi, Rosmini e Gioberti. — Il nostro Galluppi non ha conosciuto la preistoria dello spirito, tutta quella vita di pura elaborazione psichica e corporea che precede l'avvenimento dell'Io (il quale, come

risulta da ciò che abbiamo stabilito, è il principio del corpo e dell'anima come unità reale dell'uno e dell'altra, e perciò — solo perciò — capace di dominare liberamente e l'uno e l'altra). Il Rosmini poi ha messo insieme storia e preistoria, e perciò non ha potuto veder bene il vero sviluppo dello spirito. In questa confusione, messe da parte le differenze, è caduto anche il Gioberti.

63. Il carattere logico della necessità metafisica. — Antonio Rosmini in una sua lettera del 25 marzo 1830 al Galluppi, della quale io posseggo l'autografo, ma che è stata pubblicata di sulla minuta nel suo *Epistolario completo*, Torino, 1888, vol. III, pp. 271-4, riduce la necessità metafisica alla logica, e dimostra in poche parole come in fine qualunque essenza ed esistenza veramente necessaria per noi non è, nè può esser tale che solo in quanto si connette colle esigenze intrinseche della mente. Tutto ciò dal nostro punto di vista, sta bene. C'è però da osservare che la mente, di cui parla il Rosmini, non è il principio stesso di tutto l'universo come ripiegantesi sopra di sè e discoprente così la sua natura e tutte le determinazioni universali ed eterne della medesima. La mente di cui parla il Rosmini, è una mente separata dalla essenza universale delle cose. Come mai adunque può essa vedere la necessità della essenza propria di una cosa qualsiasi e delle rispettive esistenze? La necessità logica del Rosmini può forse costringerci a dir tutti lo stesso. E sia. Ma quando avremo detto tutti lo stesso, che diremo poi del valore di questa necessità che ci fa esser d'accordo? Avremo forse con questo accordo cacciato di nido l'antico e il moderno Enesidemo?

64. Necessità di superare il puro kantismo. — La posizione del kantismo puro, vecchio e nuovo, è appunto questa. Sappiamo che la mente genera idee, e che noi non possiamo uscire da queste idee; ma, dall'altra parte, sappiamo pure di non sapere che cosa sia quel principio che nella nostra mente genera idee, e che cosa sia quel principio che, nelle cose o fuori delle cose, genera le cose. Sicchè quel che sappiamo si riduce a questo: c'è in noi un'attività che genera idee; ma, se c'è identità o no tra queste idee e le cose in sè, noi non sappiamo nè affermarlo, nè negarlo, come non possiamo nè affermare nè negare filosoficamente nemmeno la stessa esistenza pura e semplice della realtà

esterna. La coscienza ci dà questa realtà, ma questo dato della coscienza è un prodotto della coscienza stessa, e non già qualche cosa che le venga dal di fuori; imperocchè, se andiamo a vedere che cosa c'è per noi in questo dato della coscienza non vi troviamo altro che il contenuto della sensibilità in quanto è più o meno informato alle determinazioni dell'intelletto. Questa, ripeto, è la posizione chiara e netta del kantismo puro, come in particolare ha dimostrato luminosamente il nuovo Enesidemo, come in particolare ha dimostrato inappellabilmente Giovanni Fichte, come in particolare ha dimostrato financo ai ciechi Giambattista Schad, e come in generale ha dimostrato fino alla nausea tutta quanta la filosofia antikantiana. Sicchè... una delle due: o bisogna sospendere ogni qualsiasi assenso, e dimostrare soltanto che questa sospensione è l'unico stato legittimo della ragione, ovvero bisogna profondarsi nel profondo della ragione e cavarne fuori il principio assolutamente universale delle cose. In somma: o andare indietro, o andar avanti. I nostri neocritici non si vogliono collocare coraggiosamente tra color che son sospesi, perchè questo toglierebbe loro ogni possibilità di andare avanti. D'altra parte, non ne vogliono sapere dell'andare avanti come filosofi. Essi perciò preferiscono di andare avanti come letterati, come filologi, e che so io. Ma allora perchè ci sono le cattedre di filosofia: pel progresso della letteratura, della filologia?

65. Ragione reale e... demenza. — Nella ragione reale cessa assolutamente l'alienazione dello spirito da se stesso. In tutta la vita dello spirito umano, c'è sempre dinanzi a lui un di fuori, il quale non si mostra come il di fuori della stessa essenza dello spirito, ma come un di fuori, in cui lo spirito non trova il principio della sua stessa attività ed esistenza. In realtà, la cosa non va così; imperocchè è vero che la materia è opposta allo spirito, e lo spirito è opposto alla materia; ma questi opposti (e così, anzi perciò così tutti gli altri, giacchè in fine tutti gli altri si riducono a questi due) non sono che gli opposti dello stesso; e questo stesso, come sappiamo, è l'attività sintetica assoluta. La materia è l'attività sintetica assoluta come fuori di sè; lo spirito è l'attività sintetica assoluta o come rientrata assolutamente in sè, o come fino ad un certo punto rientrante in sè. Dal che si può scorgere che nell'uomo, finchè egli non si sia risoluto nella ragione reale, c'è sempre una certa dose di

demenza. Che cosa è la demenza, se non la posizione di un di fuori, il quale in realtà non è altro che un puro di dentro? Il divario tra la demenza e lo stato normale della coscienza umana è questo, che la demenza o lotta per far cadere il di fuori apparente, o almeno si turba e si chiude in sè disdegnosa. L'alienazione normale invece nè lotta, nè si turba. Ma ciò che sempre, in tutti i tempi, stringe il cuore di chi pensa non è già il trovarsi in mezzo ad uomini dementi, ma in mezzo a dementi che filosofeggiano!

INDICE

Prefazione di Giovanni Gentile . . . . pag. v

Nota bibliografica (G. G.) . . . . » xi

Cap. i. L'amore della verità . . . . » 3

» ii. Il problema della filosofia, o la filosofia come problema . . . . . » 18

» iii. L'essere in generale . . . . » 36

» iv. Lo spirito . . . . » 69

» v. Le epoche della creazione dello spirito . . . . » 114

Note . . . . » 137

1. Il giudizio sintetico assoluto. — 2. La ragione naturale. — 3. La logica del finito. — 4. Il conoscere in generale. — 5. L'identità dell'essere e del conoscere. — 6. Conosci te stesso. — 7. La pregiudiziale della filosofia. — 8. La contradizione di Spinoza. — 9. La benefica illusione delle scienze. — 10. Nessuna filosofia falsa. — 11. Il vero Noi. — 12. Un luogo di Campanella. — 13. Il valore di Bruno e i neo-critici. — 14. La realtà del mondo esterno. — 15. La bancarotta della scienza. — 16. La filosofia di Dio. — 17. Le idee protologiche, o categorie. — 18. La metafisica. — 19. L'esigenza mistica. — 20. L'equivoco della critica contro la prova ontologica. — 21. L'assoluto dello Spencer. — 22. La sostanza e la causa. — 23. L'atto. — 24. Il kantismo come filosofia della libertà. — 25. La virtù creatrice della filosofia. — 26. Criticismo e metafisica. — 27. Meccanismo e libertà. — 28. Il difetto dell'idealismo platonico. — 29. La realtà per la ragione. — 30. L'opposizione cartesiana delle due sostanze. — 31. Il significato di ragione. — 32. La vita è morte. — 33. Eternità e immortalità. — 34. L'assolutezza della ragione. — 35. Il processo dell'assoluto. — 36. La ricerca dell'unità. — 37. L'idealità del principio. — 38. L'unità del vero. —

39. Pensiero infinito dell' infinito. — 40. Dio personalità assoluta. — 41. *De Principio nihil!* — 42. L'uomo e la sua contradizione. — 43. La filosofia come sistema e la pretesa di certi originali. — 44. La verità della sofistica. — 45. Sostanza e spirito. — 46. Scienza e realtà. — 47. L'attività sintetica universale in Dio e nell'uomo. — 48. La vera esperienza secondo Kant. — 49. La potenza creatrice dello spirito. — 50. Il vero universale. — 51. Il vero Dio. — 52. La vita naturale dello spirito e la riflessione. — 53. Non ci sono cose. — 54. Il pensiero puro. — 55. La dissoluzione delle cose. — 56. Ricettività e spirito. — 57. Il fine della natura. – 58. Il conoscere come principio. — 59. La ragione come ragion delle cose. — 60. La volontà o personalità come principio. — 61. L'oggettivo. — 62. La preistoria dello spirito in Galluppi, Rosmini e Gioberti. — 63. Il carattere logico della necessità metafisica. — 64. Necessità di superare il puro kantismo. — 65. Ragione reale e. . demenza.